

ESTUDIO PRELIMINAR
DE
DANIEL MORENO

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO

by Quattrococodrilo

"SEPAN CUANTOS..." NÚM. 181

FUSTEL DE COULANGES

LA CIUDAD ANTIGUA

ESTUDIO SOBRE EL CULTO, EL DERECHO Y LAS INSTITUCIONES DE GRECIA Y ROMA

ESTUDIO PRELIMINAR
DE
DANIEL MORENO

DECIMOTERCERA EDICIÓN



EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15
MÉXICO, 2003

by Quattrococodrilo

Primera edición, 1864
Primera edición en la Colección "Sepan cuantos...", 1971

Copyright © 2003

La versión, el estudio preliminar y las características de esta edición son propiedad de
EDITORIAL PORRÚA, S. A. de C. V. — 2
Av. República Argentina, 15, 06020 México, D. F.

Queda hecho el depósito que marca la ley

Derechos reservados

ISBN 970-07-3779-9 Rústica
ISBN 970-07-3847-7 Tela

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

ESTUDIO PRELIMINAR

La incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero no es, quizás, menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente. En otro lugar he recordado esta anécdota: en cierta ocasión acompañaba yo en Estocolmo a Henri Pirenne. Apenas habíamos llegado cuando me preguntó: "¿Qué vamos a ver primero? Parece que hay un ayuntamiento completamente nuevo. Comencemos por verlo." Y después añadió, como si quisiera evitar mi asombro: "Si yo fuera un anticuario sólo me gustaría ver las cosas viejas. Pero soy historiador y por eso amo la vida." Esta facultad de captar lo vivo es, en efecto, la cualidad dominante del historiador. No nos dejemos engañar por cierta frialdad de estilo; los más grandes entre nosotros han poseído esa cualidad: Fustel o Maitland a su manera, que era más austera, no menos que Michelet. Quizá esta facultad sea en su principio un don de las hadas, que nadie pretendería adquirir si no lo encontró en la cuna. (Bloch, *Introducción a la Historia.)*

Han transcurrido más de tres décadas desde que escuché, por vez primera, el nombre de Fustel de Coulanges: lo pronunciaba, con grandes elogios, el doctor Miguel Galindo, quien en 1937 nos exponía, en la Escuela Secundaria y Normal de Colima, la cátedra de Literatura Española e Hispanoamericana. Además de las explicaciones dedicadas a la preceptiva, buena parte de la clase estaba dedicada a lecturas y al conocimiento de autores clásicos, única forma —según el autor de una *Literatura Mexicana* y de numerosas obras sobre Colima— de poder comprender las bellezas literarias; también, procedimiento indispensable para llegar a escribir medianamente, o aun llegar a ser un buen escritor.

Pocos años después, en 1940, ingresé a la Facultad Nacional de Derecho y Ciencias Sociales y nuevamente tuve oportunidad de escuchar las recomendaciones para la lectura de *La ciudad antigua,* recomendaciones que partían de los labios de uno de los más ilustres maestros que ha tenido la Universidad Nacional: don Antonio Caso, quien en su clase de Sociología afirmaba que uno de los grandes sociólogos, al par que singular historiador, era precisamente el autor de tal libro. En tales condiciones, del conocimiento de algunos trozos escuchados en las lecturas de Colima, pasé a la obra completa. En la propia escuela de Leyes, en más de una ocasión y a diversos maestros, entre los que recuerdo a Recaséns Siches y a don

by Quattrococodrilo

Atenedoro Monroy, seguí escuchando la recomendación de llegar a una fuente tan amena, al par que erudita, para conocer los sistemas sociales de los pueblos antiguos, tanto Roma como Grecia; y de paso, tener una noción cabal de los problemas sociológicos derivados de la religión y del Derecho.

Los años pasaron y ya, profesional del Derecho, tuve ocasión de saborear, con mayor cultura, los profundos estudios que contiene una obra que parece más bien literaria, debido a la singular calidad con que fue escrita. Fustel de Coulanges, Numa Denys, demuestra que se puede ser erudito y, sin embargo, manejar el lenguaje con la mayor elegancia literaria. Por ello, al entregar estas notas para la difusión masiva de su obra más conocida, a través de la ya benemérita de la cultura popular Editorial Porrúa, lo hago haciendo alusión a las principales calidades del autor de *La ciudad antigua,* como sociólogo, como historiador y como jurista.

EL SOCIÓLOGO

Muy difícil resulta que alguien no pueda coincidir en los términos que hallamos en la Introducción a *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el Derecho, las instituciones de Grecia y Roma,* cuando el autor puntualiza la necesidad de estudiar las más antiguas creencias de los antiguos para conocer sus instituciones. A continuación precisa el famoso historiador francés sus finalidades:

"Nos proponemos mostrar aquí según qué principios y por qué reglas la sociedad griega y la sociedad romana se han gobernado. Asociamos en el mismo estudio a romanos y griegos, porque estos dos pueblos, ramas de una raza y que hablaban dos idiomas formados de una misma lengua, han tenido también un fondo de instituciones comunes y han soportado una serie de revoluciones semejantes."

Párrafos adelante examina la importancia de las nociones y las comparaciones que realiza, al sostener que los errores sobre estos antiguos pueblos no carecen de peligro: "La idea que se han formado de Grecia y Roma ha perturbado frecuentemente a nuestras generaciones. Por haber observado mal las instituciones de la ciudad antigua, se la ha creído resucitar entre nosotros. Se ha formado una ilusión sobre la libertad entre los antiguos, y sólo por eso ha peligrado la libertad entre los modernos. Nuestros ochenta últimos años han demostrado claramente que una de las grandes dificultades que se oponen a la marcha de la sociedad moderna, es el hábito por ésta adquirido de tener siempre ante los ojos la antigüedad griega y romana."

No debemos olvidar que Fustel escribía en la séptima década de la pasada centuria, de manera que al referirse a los últimos ochenta años, estaba aludiendo a los tiempos inmediatos a la Revolución Francesa, a la intensidad de ésta y a sus consecuencias: el imperio de Napoleón Bonaparte, la caída de la monarquía borbónica en Francia y la restauración; la llegada de la dinastía orleanista y, finalmente, la presidencia y luego el imperio de Napoleón III, bajo cuyo reinado escribía Fustel y en cuya época aparecieron sus primeros trabajos y su libro más leído. No es por demás que para 1864, fecha de aparición de su obra básica, ya había comenzado la invasión napoleónica en México y las tropas francesas se hallaban enfrascadas en el establecimiento, al cobijo de las armas de Francia, de un imperio en América, que seguramente para los soñadores de aquella aventura, podrían ser los polos, con el imperio de don Pedro en el Brasil, de una decisiva y definitiva influencia de Europa y el sistema monárquico en las tierras de América. En esos mismos años, los primeros de la séptima década, los Estados Unidos se habían enredado en una terrible guerra, que ponía en peligro la unión norteamericana. Solamente la tenacidad de Lincoln y la industrialización del norte de aquel país, permitieron la subsistencia de tal nación bajo una sola bandera.

Por tanto, los ochenta años a que alude Fustel de Coulanges, y que de una manera tan rápida se pueden mencionar, significan, para la Europa en la que se había desarrollado la vida del historiador francés, una serie de cambios profundos en el devenir de aquellos pueblos, que hasta esa fecha eran los rectores de los destinos de la Humanidad, al punto que podían considerarse como amos absolutos de tales destinos. Los acontecimientos de la segunda mitad de la pasada centuria, demuestran que se habían equivocado.

Aquí es pertinente señalar que en el mismo año en que nació Fustel de Coulanges, en 1830, el mundo pasaba por gravísimos trastornos políticos y sociales. Sin hacer alusión más que a los principales, es pertinente recordar que ese año fue de luchas tremendas, con gran participación del pueblo, que hicieron temer a las clases burguesas de Francia una nueva revolución, pues París, que era el corazón de esa gran nación, padeció esas luchas populares, lo que produjo la abdicación de Carlos X, de la antigua Casa de Borbón, para dejar el paso a Luis Felipe I, de Orleáns, como rey de Francia.

Mas los disturbios se presentaron no solamente en París, sino en los principales países europeos: hubo trastornos populares en Alemania, que entonces se encontraba aún lejos de su integración nacional, pero que ya había dado muestras, aunque parezca contradictorio, bajo la influencia de las invasiones de Bonaparte a principios del siglo, de un anhelo por lograr

by Quattrococodrilo

la unidad. Por otra parte, hubo también graves levantamientos en Bruselas, que llegaron a producir la independencia de Bélgica. Carlos de Talleyrand, el famoso diplomático francés tanto de Napoleón como de los Borbones, ha dejado en sus *Memorias* testimonios indubitables de esos fenómenos políticos. Particularmente en la independencia de Bélgica, la mano del justamente llamado "Mago de la diplomacia napoleónica" tuvo determinante participación. En la misma fecha asciende al trono de Inglaterra Guillermo IV; se produce la famosa conferencia de Londres, que reconoce la independencia de Grecia. De todos es conocida la romántica aventura de Lord Byron, como insurgente en las luchas libertarias de la antigua Hélade, que culminaron en este año con la libertad oficialmente reconocida.

Mas no solamente en Europa se producen graves acontecimientos en el año del nacimiento de Numa Denys, sino también en otros sitios del universo: en África del Norte, ya en plena expansión imperialista la Europa Occidental, los franceses inician la conquista de Argel y parte del norte africano. No hay que olvidar que apenas un año antes, la Rusia zarista se lanzaba sobre Turquía, aunque en tal año se concertaba la paz de Andrinópolis.

Por lo que se refiere a nuestra América, 1830 era también un año clave. Lograda la independencia del Imperio Español, nos hallamos en la caída de los grandes libertadores y de quienes intentaron construir una América grande y unida, cuyas fronteras llegaran desde las Californias, entonces todavía formando parte de México: Colorado, Arizona, Nuevo México, Texas, hasta la Patagonia. Mas el proceso de disgregación se iniciaba y en buena parte iba a quedar concluido en la propia década: iniciada con la disolución de la Gran Colombia, en la que los españoles de Ecuador y Venezuela cercaban su feudo, en tanto que el otro miembro de aquella vigorosa entidad, la antigua Nueva Granada, se convertía en la nueva Colombia, con Santander, el llamado "hombre de la Ley", así tuviera entre sus hazañas el intento de asesinato del gran Simón Bolívar. Esa misma década ocurrirían las luchas fratricidas entre los miembros de la antigua Capitanía General de Guatemala, convertida en República Federal de Centroamérica; mas el sueño de Morazán no se cumplió, y los constabularios de Carrera y sus secuaces dieron al traste con tan noble proyecto. También la Confederación Peruanoboliviana, que encabezó el extraordinario mestizo, mariscal Andrés de Santa Cruz, heredero en buena parte de los sueños bolivianos, recibió golpes de muerte, infortunadamente por aquellos que debieron haber luchado por su permanencia.

El mismo año del nacimiento, apenas precedido en escaso tiempo por la iniciación de una de las grandes obras literarias, la *Comedia Humana,*

del fabuloso Balzac, que principia en 1829, nos encontramos la polémica científica entre el gran Cuvier y Saint-Hilaire, en torno a las teorías transformistas. También 1830 vio la aparición de los *Principios de Geología*, de Lyell; y algo de singular trascendencia para el mundo de las letras, la publicación de *Hernani*, del novelista francés Víctor Hugo, considerada por muchos como el inicio casi oficial de un capítulo fundamental de la literatura europea, que pronto se expandió por todo el mundo: el romanticismo. Tal vez sería pertinente añadir que al año siguiente hay trastornos en Italia, Polonia, que es convertida en provincia rusa, en tanto que estalla la guerra egipcio-turca. La imagen internacional se completaría si precisamos que en nuestro continente apenas si el Brasil tiene una continuidad relativamente institucional, pues en 1831 Pedro II se convierte en emperador de la antigua gran colonia portuguesa.

Solamente de paso apuntamos que nuestro país se halla en plena anarquía en estos años, con las pugnas entre federalistas y centralistas, por un lado, y la de yorkinos y escoceses, logias masónicas, por la otra. Si en 1823 había sido fusilado Iturbide, el principal consumador de la Independencia mexicana, cuyo sesquicentenario parece que se va a celebrar en este año con cierta timidez; el año de 1831 es asesinado el general Vicente Guerrero, quien como principal jefe insurgente intervino en nuestra independencia. Tal crimen fue resultado de la reacción militarista de Jalapa, triunfante el año anterior, que había derribado a Guerrero, presidente de la República.

Señalados los principales acontecimientos históricos y culturales en torno a la fecha del nacimiento de Fustel, retornaremos a ubicar su personalidad como sociólogo. Nacido el año en el que Augusto Comte comienza sus cursos de filosofía positiva, Fustel de Coulanges va a resultar uno de los más eminentes sociólogos de su tiempo; y sus libros pueden ser leídos todavía con provecho por los profesionales de esta disciplina. Sus campos más importantes fueron la religión y el culto, las instituciones familiares y de la propiedad. Pensamos que si nuestros ideólogos de la pasada centuria hubieran tenido el conocimiento sociológico que Fustel difundió, pero a los que ya otros pensadores como Montesquieu habían hecho asedios, no se hubiera producido un conflicto tan tremendo como el que ocurrió entre la Iglesia y el Estado mexicano.

De la importancia de las creencias nos dejó páginas magistrales, de las que nos permitimos recoger algunos párrafos para que los lectores de nuestros días, aficionados o no a los problemas sociales, ubiquen el pensamiento del gran historiador francés, que seguramente aún puede iluminar problemas; de otra manera nos parecerían abstrusos y oscuros. En la introducción a *La ciudad antigua* nos dice:

by Quattrococodrilo

"Los grandes cambios que periódicamente se manifiestan en la constitución de las sociedades, no pueden ser efecto de la casualidad ni de la fuerza sola. La causa que los produce debe ser potente, y esa causa debe de residir en el hombre. Si las leyes de la asociación humana no son las mismas que en la antigüedad, es que algo ha cambiado en el hombre. En efecto, tenemos una parte de nuestro ser que se modifica de siglo en siglo: es nuestra inteligencia. Siempre está en movimiento, casi siempre en progreso, y, a causa de ella, nuestras instituciones y nuestras leyes están sujetas al cambio". Luego concluye en la siguiente forma: "Hoy ya no piensa el hombre lo que pensaba hace veinte siglos, y por eso mismo no se gobierna como entonces se gobernaba."

He aquí, en unas cuantas líneas, una serie de definiciones doctrinales, de reflexiones de filosofía política y de sociología aplicada, que consideramos siguen teniendo validez. En la continuidad de su propio pensamiento, añade con agudeza:

"La historia de Grecia y Roma es testimonio y ejemplo de la estrecha relación que existe siempre entre las ideas de la inteligencia humana y el estado social de un pueblo. Reparad en las instituciones de los antiguos sin pensar en sus creencias, y las encontraréis oscuras, extrañas, inexplicables. ¿Por qué los patricios y los plebeyos, los patronos y los clientes, los eupátridas y los tetas, y de dónde proceden las diferencias nativas e imborrables que entre esas clases encontramos? ¿Qué significan esas instituciones lacedemónicas que nos parecen tan contrarias a la Naturaleza? ¿Cómo explicar esos caprichos del Derecho privado: en Corinto, en Tebas, prohibición de vender la tierra; en Atenas, en Roma, desigualdad en la sucesión entre el hermano y la hermana? ¿Qué entendían los jurisconsultos por *agnación,* por *gens?* ¿Por qué esas revoluciones en la política? ¿En qué consistía ese patriotismo singular que a veces extinguía los sentimientos naturales?"

Todas estas interrogantes tienen amplia respuesta en la obra de Fustel; explicaciones magistrales. Si entre nosotros mismos, nos hubiéramos acercado a las instituciones de nuestros indios con espíritu de honradez y con pleno conocimiento de sus costumbres y el por qué de ellas, no se hubieran cometido las aberraciones que, aun en un régimen como el revolucionario, surgido del movimiento democrático y armado del señor Francisco I. Madero, y consolidado tal movimiento y las instituciones nuevas que de él surgieron; no se hubieran cometido los graves errores, aun con la mejor intención, como en los gobiernos de Obregón y del radical general Cárdenas, si se hubiera tenido un mejor conocimiento de la organización social y religiosa de las antiguas comunidades y señoríos indígenas. Por ello no

podemos menos de puntualizar el gran interés de las ideas del autor que prologamos. Por cierto que muchas de las instituciones siguen siendo consideradas, equivocadamente, de Roma y Grecia, aun por especialistas, quienes carecen del conocimiento que, no obstante la difusión del manejo de las ideas, creencias e instituciones de ellas, se ha hecho. Del propio Fustel son las siguientes palabras:

> "¿Qué se entendía por esa libertad de que sin cesar se habla? ¿Cómo es posible que hayan podido establecerse y reinar durante mucho tiempo instituciones que tanto se alejan de la idea que hoy formamos de ellas? ¿Cuál es el principio superior que les ha otorgado su autoridad sobre el espíritu de los hombres?"
>
> "Pero, frente a esas instituciones y a esas leyes, colocad las creencias: los hechos adquirirán en seguida más claridad, y la explicación se ofrecerá espontáneamente. Si, remontando a las primeras edades de esta raza, es decir, al tiempo en que fundó sus instituciones, se observa la idea que tenía del ser humano, de la vida, de la muerte, de la segunda existencia, del principio divino, adviértese una relación íntima entre estas opiniones y las reglas antiguas del Derecho privado, entre los ritos que emanaron de esas creencias y las instituciones políticas."

Efectivamente, cuando se hace la comparación de las creencias y de las leyes de los pueblos antiguos de la Hélade y de los primeros tiempos romanos, se advierte que fueron principios religiosos los que establecieron el matrimonio, los rangos de parentesco, la autoridad paterna, al mismo tiempo que consagraba plenamente los derechos de propiedad y de la herencia.

Muchos de los conceptos y de las instituciones de los antiguos solamente se pueden explicar a través de las creencias y, ya mejor organizados, de la religión. Así, cuando examinamos una de las instituciones fundamentales del mundo antiguo, que llegó casi incólume hasta nuestros días, como es el referente a la propiedad. Tal vez una buena explicación de la crisis de la propiedad en nuestros días, tanto en los países capitalistas como en los socialistas, a través de diversos procedimientos, pero en todos gravando seriamente esta institución, o limitándola por diversos caminos, se encuentre en la diversa actitud que muestra el hombre moderno ante la religión. Por ello nada mejor que recordar lo que de manera indubitable puntualizó nuestro autor:

> "Fue la religión, y no las leyes, lo primero que garantizó el derecho de propiedad. Cada finca estaba al cuidado de las divinidades domésticas que la guardaban, cada campo tenía que estar rodeado, como hemos visto que sucedía con la casa, por una cerca que la separaba comple-

by Quattrococodrilo

tamente de las posesiones de las demás familias". A continuación, para que se advierta que no se trataba de unos límites, precisa: "la cerca no era precisamente un muro de piedra; bastaba una zona de tierra de algunos pies de ancho que debía quedar inculta, sin que el arado la tocase. Este espacio era sagrado, y la ley romana lo declaraba imprescriptible, porque pertenecía a la religión. En ciertos y determinados días del mes y del año, el padre de familia daba la vuelta a su campo siguiendo aquella finca; y llevando delante las víctimas y cantando himnos, ofrecía los sacrificios. Con esta ceremonia creía atraer la benevolencia de sus dioses para su campo y su casa, y *sobre todo,* consignaba su derecho de propiedad paseando su culto doméstico por su predio."

Aquí advertimos que no se trata propiamente de actos jurídicos en el sentido moderno del Derecho positivo; no son actos apegados a la ley; sino que fundamentalmente se atienen al concepto y a las prácticas religiosas: "De trecho en trecho colocaba sobre los límites de éste algunas piedras grandes o troncos de árboles que se llamaban *términos,* y puede comprenderse lo que significaban aquellas señales y las ideas que a ellas se asociaban, por el modo con que la piedad de los hombres las colocaba." Viene a continuación la descripción de las ceremonias, según el antiguo Sículo Flacco:

"He aquí la práctica que seguían nuestros mayores: principiaban por hacer un hoyo y, poniendo en su orilla derecha el *término,* lo coronaban de guirnaldas, de hierba y de flores; después ofrecían un sacrificio inmolando la víctima y dejando caer su sangre en el hoyo; también echaban carbones, encendidos probablemente en el fuego sagrado del hogar; tortas, frutas y un poco de vino y miel. Cuando todo se había consumido, introducían la piedra o trozo de madera sobre las cenizas calientes."

La conclusión de Fustel de Coulanges, respecto a estos ritos, es la siguiente: "Se comprende que esta ceremonia tenía por objeto hacer del *término* una especie de representante sagrado del culto doméstico, tanto más que para seguir dándole este carácter, cada año se renovaba la ceremonia vertiendo libaciones y recitando preces. El *término* colocado en tierra era, por tanto, la religión doméstica implantada en el suelo para consignar que este suelo constituía para siempre la propiedad de la familia. Más tarde, y con la ayuda de la poesía, se consideró al *término* como un dios distinto."

Por lo demás, este uso de lindes sagrados o de términos, fue una costumbre generalizada entre los pueblos indoeuropeos. Ya otros autores han señalado que en la India ocurría un fenómeno parecido. En la propia Roma se encontraban los precedentes entre los sabinos y los etruscos; de manera análoga ocurría entre los helenos. "Una vez colocado el linde

según los ritos —afirma Fustel—, ningún poder humano podía mudarlo, debiendo permanecer eternamente en el mismo lugar. Este principio religioso se explicaba en Roma con una leyenda: habiendo querido Júpiter proporcionarse un sitio en el monte Capitolino para tener allí un templo, le fue imposible desalojar al Dios Término, cuya vieja tradición demuestra cuán sagrada era la propiedad, porque la inamovilidad del Dios Término significaba, sin duda alguna, la inamovilidad de la propiedad.

Datos semejantes se encuentran en el poeta Ovidio, según el cual, al acercarse en demasía a otra propiedad, roturando con el arado, el dios gritaba: "Detente, éste es mi campo y aquél el tuyo." La ley etrusca era terminante en esta materia; y análoga situación se encontraba en la Hélade. Las consecuencias y deducción que saca Fustel, en unas cuantas líneas, revelan hasta qué punto había calado en el conocimiento del mundo antiguo indoeuropeo; y constituyen la mejor explicación de lo que fue la propiedad en la antigüedad, con el profundo sentido que adquirió:

> "Resulta evidente que de todas estas creencias, usos y leyes, la religión enseñó al hombre a apropiarse la tierra y a mantener su derecho de propiedad sobre ella. Se comprende que tal derecho de propiedad, concebido y establecido de este modo, fuese más completo y absoluto en sus efectos de lo que ha podido serlo en las sociedades modernas, en que se funda sobre otros principios exclusivamente materialistas."

En este capítulo, los antiguos han dejado testimonios indubitables. En Esparta se prohibía vender, a la familia, su lote de tierra. Platón lo establece en su tratado de las leyes, siguiendo el uso generalizado. Fenómeno parecido se encuentra en Leucades. Más preciso es Fidón de Corinto, al prescribir que no se alterase el número de familias y propiedades, fundado en la prohibición de vender tierras o dividirlas. En las leyes de Solón, si no existía esta prohibición, sí existía el castigo, para el vendedor, consistente en la pérdida de todos los derechos de ciudadano. También Aristóteles precisa que en muchas ciudades antiguas las legislaciones prohibían la venta de tierras. Prohibición perfectamente lógica, si precisamos que los ritos, el culto, en fin, la divinidad, no son vendibles.

Por ello, afirma Fustel:

> "Tales leyes no deben sorprendernos, porque si se funda la propiedad en el derecho del trabajo, el hombre puede cederla, pero si se funda en la religión, no; porque la une a la tierra en vínculo más fuerte que la voluntad humana. Perteneciendo al dios doméstico, a la familia toda y a los descendientes de ella, el poseedor no la tenía sino en depósito."

by Quattrococodrilo

Las observaciones sociológicas se repiten en torno a la ley, las revoluciones y otros temas. Mas dejemos que sea el lector quien las advierta, dedicándonos nosotros al examen de otros aspectos.

EL HISTORIADOR

Para comprender el sentido de la interpretación histórica, según nuestro autor, que generalmente ha sido unido a los positivistas franceses, como Hipólito Taine, es pertinente recordar una reflexión que hace en el capítulo IX del Libro Segundo, cuando nos habla de la antigua moral de la familia: "La historia no estudia solamente los hechos materiales, el verdadero objeto de su estudio es el alma humana, y él debe aspirar por lo mismo a conocer lo que el alma ha pensado y sentido en las diferentes etapas de la vida de la humanidad."

Esto nos lleva a recordar lo que expresa Marc Bloch en su libro *Introducción a la Historia:*

> "Esta facultad de captar lo vivo es, en efecto, la cualidad dominante del historiador. No nos dejemos engañar por cierta frialdad de estilo; los más grandes entre nosotros han poseído esa cualidad: Fustel o Maitland a su manera. Quizá esta facultad sea en un principio un don de hadas, que nadie pretendería adquirir si no la encontró en la cuna."

Quienquiera que haya recorrido las páginas de cualquier libro de Fustel de Coulanges, comprenderá fácilmente lo que Marc Bloch ha expresado. Esta facultad de captar lo vivo se encuentra altamente desarrollada en *La ciudad antigua:* el hogar, el culto, los ritos, las instituciones políticas, todo el mundo antiguo circula ante nosotros como en una cinta cinematográfica; con un poder descriptivo que ha hecho que Grimaud, el excelente biógrafo y crítico de Fustel, nos diga, cuando hace referencia al estilo:

"Si se le juzga por su tesis doctoral sobre Polibio, sufrió al principio la influencia de Montesquieu. Se advierte en cada página la imitación del modelo." Después señala cómo el estilo se va tornando límpido, de gran precisión, aunque con cierta debilidad. Mas esto no durará mucho, porque poco a poco se va vigorizando, y al escribir *La ciudad antigua* encontramos a Fustel "en posesión de toda su originalidad. Ya no estamos en presencia de un principiante, que intenta la búsqueda de su propio camino". Ahora el propio autor nos puede servir de guía y de modelo para otros escritores. Así lo estima Giraud y creemos que está en lo justo.

El propio biógrafo apunta cómo sus profundos conocimientos del mundo clásico le prestaron un gran servicio, por lo que se refiere al estilo: "Parece

que los griegos y los romanos, con quienes M. Fustel tuvo un comercio tan prolongado, le hayan legado sus cualidades: la mesura, la sencillez, la forma nítida y de rigor."

Por su parte, Albert Sorel llegó a decir que no había mejor escritor de historia que Fustel de Coulanges. Se llegó a estimar que se convirtió en un escritor que no buscaba la retórica ni el florilegio, pero que había adquirido el lenguaje del sabio, enriquecido con una especie de elegancia distinguida, en la que campean la frescura y el encanto.

El mismo Giraud estimaba que la distinción parecía dimanar de su presencia exterior: "en su cuerpo largo y flaco; en su frente amplia y alta, en su nariz afilada; en sus ojos pequeños y vivos, en su voz débil, pero clara y fina". Esa distinción la llevó a la forma de escribir, por lo que *La ciudad antigua* es uno de los libros más bellos.

Uno de los mejores capítulos es el destinado al patriotismo y al destierro, donde al par que encontramos al historiador, se perfila el hombre moderno, tanto como jurista que como ideólogo político. Al discernir las formas que asumía el patriotismo en el mundo de los antiguos, afirma con toda precisión:

> "La palabra patria significaba, entre los antiguos, la tierra de los padres, *terra patria.* La patria de cada hombre era la parte de suelo que su religión doméstica o nacional había santificado, la tierra donde reposaban los huesos de sus antepasados, y ocupada por sus almas. La patria chica era el recinto familiar con su tumba y su territorio marcado por la religión. 'Tierra sagrada de la patria', decían los griegos. No era ésta una vana frase. Este suelo era verdaderamente sagrado para el hombre, pues estaba habitado por sus dioses. Estado, Ciudad, Patria; estas palabras no eran una abstracción, como entre los modernos; representaban con fidelidad un conjunto de divinidades locales, con un culto cotidiano y creencias arraigadas en el alma."

No ha sido, pues, ociosa la afirmación que hemos recogido de Fustel para conocer su interpretación de la historia: el historiador debe "aspirar a conocer lo que el alma ha pensado y sentido en las diferentes etapas de la vida humana". Por tanto, también lo que apuntábamos de Marc Bloch: cualidad fundamental en la vida y en la obra del autor de la historia de las instituciones políticas de Francia, fue la de captar lo vivo. Por ello su obra está impregnada de pasión y sentimiento, de emoción, que hacen que la lectura se deslice placenteramente.

Lo que no hizo Fustel y nosotros puntualizaremos en unos párrafos complementarios, para mejor comprensión de sus ideas, es hacer referencia al nacionalismo y al patriotismo; mas no al nacionalismo agresivo, sino al

by Quattrococodrilo

constructivo, tal como cristalizó en la centuria pasada. Uno de los clásicos, que no deja de tener ciertas afinidades con Fustel, es el famoso Renán, quien sostiene que la base de la nación se encuentra en la voluntad. Expresa el famoso filósofo francés:

> "Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no forman más que una sola, constituyen esta alma, este principio espiritual. La primera se encierra en el pasado; la segunda pertenece al presente. La una es posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo que permanezca intacta la herencia recibida con el carácter de indivisa..."

Luego añade lo siguiente:

> "El culto de los antepasados es el más legítimo de todos, ya que ellos nos han hecho tal como somos. Su heroico pasado, sus grandes hombres; su gloria (la justa y legítima), tal es el capital social con que se funda una nacionalidad. Poseer glorias comunes en el pasado y una voluntad común en el presente; haber realizado conjuntamente grandes empresas; querer seguir emprendiéndolas; he aquí las condiciones esenciales que caracterizan a un pueblo..." Para concluir con sus más conocidas expresiones: "La existencia de una nación es un plebiscito ininterrumpido, del mismo modo que la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida."

Lo anterior no significa que el patriotismo, en el antiguo sentido expresado por griegos y romanos, que tan bien ha puntualizado Fustel de Coulanges, no siga siendo válido en términos generales. Por su parte, un autor moderno, Delós, que es quizá quien con mayor profundidad ha analizado esta cuestión, nos dice:

> "La nación es una comunidad, y no una sociedad. Es una de las más importantes, y quizá la más acabada de las comunidades que hace nacer la civilización. El medio étnico y genético impone a los individuos mentalidad, costumbre, elementos de cultura, y éstos se imprimen como proyecciones del medio sobre las conciencias individuales, despertándose la conciencia nacional como consecuencia de dicha aportación histórica."

Mas volviendo a *La ciudad antigua,* ya encontramos el germen de sentimientos análogos, que solamente habrán de aflorar casi veinte siglos después. En ella se dice: "Así se explica el patriotismo de los antiguos, sentimiento enérgico que era para ellos la suprema virtud, y en que venían a refundirse todas las otras. Cuanto había de más querido para el hombre

se refundía en la patria, en la cual hallaba su propiedad, su seguridad, su derecho, su fe y su dios. Perdiéndola, lo perdía todo, y era casi imposible que su interés privado se encontrase nunca en oposición con el público. Platón dice: "La patria nos engendra, nos cría y nos educa"; y Sófocles: "La patria es la que nos conserva."

Este ejemplo que hemos tomado, de lo que es el análisis histórico-sociológico de una institución o de un sentimiento, ya que en ocasiones es casi imposible seguir una sola clasificación, es un indicio de la forma en que analizaba Fustel las instituciones. Y afirmando sus ideas de sentimiento-religión, sostiene:

"La patria tenía al individuo sujeto con un vínculo sagrado; debía amarla como se ama a la religión y obedecerla como se obedece a Dios. Debe uno entregarse a ella por completo, dedicarlo todo a ella, consagrándoselo todo. Había que amarla gloriosa u oscura, feliz o desgraciada; amar sus beneficios y hasta sus rigores. Sócrates, condenado sin razón por ella, no estaba dispensado de amarla; había que quererla como Abraham a su Dios, hasta sacrificarle su propio hijo. Era necesario ante todo saber morir por ella; y tanto el griego como el romano no se sentían inclinados a morir por adhesión a un hombre o por punto de honor, pero por la patria daban con gusto la vida, porque atacar a su patria era atacar a su religión."

De cómo nuestro autor podía analizar con toda precisión el verdadero estado de los pueblos unidos a la Hélade; y de explicar las más diversas instituciones, tomemos un caso, al tratar a una ciudad victoriosa sobre otra. No era posible confundir dos ciudades en un solo Estado, unir a la población vencida con la victoriosa y otorgarles un mismo gobierno. Esto no ocurrió en los tiempos clásicos. La razón, explicada por Fustel, resulta muy sencilla y satisfactoria:

> "Hacer entrar a los vencidos en la ciudad de los vencedores es una idea que no pudo ocurrírsele a nadie, porque poseyendo la ciudad dioses, himnos, fiestas y leyes que formaban su patrimonio más precioso, hubiera sido una profanación dar participación en ellas a los vencidos. Ni tenía para ello derecho, porque, ¿cómo había de tolerar Atenas que el habitante de Egina entrase en el templo de Atenea Poliada, que tributase culto a Teseo, que tomase pavo en los banquetes sagrados y que mantuviese, como Pritano, el hogar público? La religión lo prohibía. La población vencida de la isla de Egina no podía formar un mismo Estado con la población de Atenas; y no teniendo los mismos dioses los eginetas y los atenienses, no podían tener las mismas leyes ni los mismos magistrados."

Tampoco se pudo realizar en Grecia lo que siglos después utilizó Roma, enviando sus representantes, o sea, dejar subsistente a la población

by Quattrococodrilo

vencida, enviándole magistrados para que la gobernasen. Para los antiguos era un principio absoluto el que no gobernase a una ciudad quien no fuese ciudadano de ella. Todo porque el magistrado debía ser, al mismo tiempo, un jefe religioso que estaba facultado para practicar el sacrificio a nombre de la ciudad. Y si no tenía facultades religiosas, "carecía de toda autoridad regular a los ojos del pueblo". Los cambios en el sentido político se presentaron hasta que, en el aspecto religioso y de las creencias, se había producido una transformación profunda: "fue preciso que los hombres descubriesen otros principios y otro vínculo social distintos de los de las antiguas edades".

El libro de Fustel debe ser difundido, sobre todo, entre quienes estudian la historia de las ideas y de las instituciones políticas, para que deje de repetirse el absurdo de hablar de una democracia griega, de la democracia pura, de la democracia directa, temas sobre los que aun autores del siglo XX siguen repitiendo el mismo disparate. Hay un capítulo fundamental a este respecto, el que nos habla de la omnipotencia del Estado. Los antiguos no conocieron la libertad individual. ¿Cómo, cabría preguntarse, puede haber democracia, sin libertad individual? A menos que, como ocurre en los países comunistas, flagrante contradicción de los historiadores burgueses, a nombre de la sociedad —de la *polis,* decían los antiguos— se constriña la libertad.

En tal capítulo, el XVII del Libro Tercero, nos dice:

> "La ciudad estaba fundada sobre una religión y constituida como una iglesia. Éste era el origen de su fuerza, de su omnipotencia y del imperio absoluto que ejercía sobre sus miembros. En una sociedad fundada y establecida bajo tales principios —puntualiza el autor— NO PODÍA EXISTIR LA LIBERTAD INDIVIDUAL, porque el ciudadano estaba sometido a la ciudad en todo y sin reserva alguna. La religión que había creado al Estado, y el Estado que mantenía la religión, se sostenían mutuamente, constituyendo un todo: y estas dos potencias, asociadas y confundidas, formaban un poder casi sobrehumano, al que los hombres se hallaban sometidos en cuerpo y alma."

Un poder casi sobrehumano. Mal podía haber democracia o participación popular ante tal situación. Por ello la conclusión es definitiva:

> "Nada había en el individuo que fuese independiente de este poder. Su cuerpo pertenecía al Estado, y estaba consagrado a su defensa, siendo obligatorio el servicio militar en Roma hasta los cincuenta años, en Atenas hasta los sesenta y en Esparta indefinidamente. Su fortuna estaba siempre a disposición del Estado, pudiendo la ciudad, cuando tenía necesidad de dinero, ordenar a las mujeres que entregasen sus joyas; a

los acreedores, que le cedieran sus créditos; y a los que tenían olivares, que entregasen gratuitamente el aceite que tuviesen almacenado."

Mayor omnipotencia no podía darse. Por ello siempre hemos creído que ciertos admiradores del sistema griego, que presumen de libertarios y demócratas, en el fondo son profundamente reaccionarios. Veamos qué ocurría en la vida privada, que no se eximía de la omnipotencia del Estado:

> "La ley ateniense prohibía, en nombre de la religión, al individuo que permaneciese célibe. Esparta castigaba no sólo al que no se casaba, sino al que lo hacía tarde. El Estado podía prescribir en Atenas el trabajo, en Esparta la ociosidad, y ejercía su tiranía hasta en las cosas más pequeñas, como, por ejemplo, en Locres, la ley prohibía a los hombres que bebiesen vino puro, y en Roma, en Mileto y en Marsella se lo prohibía a las mujeres. Era común que las leyes de cada ciudad fijasen invariablemente la forma de los trajes, y por eso vemos que la legislación de Esparta determinaba el peinado de las mujeres, que la de Atenas les prohibía llevar más de tres vestidos cuando iban de viaje, y que en Rodas y en Bizancio la ley castigaba a los que se afeitaban."

Mas no era todo; para toda persona medianamente informada sobre el mundo clásico, no era un secreto que el Estado tenía derecho hasta para impedir que sus ciudadanos fuesen deformes o contrahechos. Por tanto, se ordenaba al padre que tenía algún hijo con tales defectos, que le diera muerte. Se sabe que tal precepto existió en los viejos códigos de Esparta y Roma; y para los que admiran a Platón y Aristóteles, no es mala la información que nos da *La ciudad antigua,* de que para ellos debía existir en sus legislaciones ideales. Mas para quienes sostienen la existencia de libertades en el mundo clásico, no puedo omitir un pasaje de Fustel, que en unas cuantas líneas pinta admirablemente aquella terrible realidad, al menos terrible para las mentalidades occidentales del siglo XX:

> "Hay en la historia de Esparta un rasgo que menciona Plutarco. Acababa Esparta de sufrir una derrota en Leuctros, en la cual habían perecido muchos ciudadanos, y al recibirse la noticia, los parientes de los muertos tuvieron que presentarse en público con el semblante alegre. La madre que sabía que su hijo se había salvado del desastre y que iba a volver a verle, demostraba aflicción y lloraba, mientras que la que no había de volver a ver a su hijo demostraba alegría y recorría los templos dando gracias a los dioses. ¡Cuál no sería el poder del Estado cuando ordenaba un trastorno semejante en los sentimientos naturales y era, sin embargo, obedecido!"

by Quattrococodrilo

La razón de todo este fenómeno de absorción de la personalidad, que solamente volvería a repetirse veinte siglos después, en el mundo totalitario, se encuentra en la explicación que da nuestro propio autor al afirmar que el Estado no admitía que el individuo fuese indiferente a los intereses generales, tampoco se permitía que el filósofo o el hombre de estudio hiciera una vida aparte, menos cuando la suerte le exigía que desempeñase un cargo público. Hasta la misma neutralidad era castigada con la pena de destierro y la confiscación de bienes.

Vayamos a un capítulo fundamental de la vida política de todo pueblo, el educativo, porque se considera que la trasmisión de los valores de una generación a otra es un sector primordial de la vida pública, al mismo tiempo que de la vida privada. ¿Cuál era la situación en el mundo griego? Platón nos da la respuesta:

> "Los padres no deben tener la libertad de enviar o no a sus hijos a aprender con los maestros escogidos por la ciudad, ya que los niños pertenecen más a ésta que a sus padres."

Por ello reflexiona Fustel:

> "Muy lejos estaba de ser libre la educación entre los griegos, cuando, por el contrario, en nada ponía tanto cuidado el Estado como en dirigirla. En Esparta no tenía el padre derecho alguno sobre la educación de sus hijos, y aunque en Atenas parecía menos rigurosa la ley, sin embargo, la ciudad hacía que fuese común la educación, dirigida por maestros elegidos por ella. Aristófanes nos presenta en un párrafo elocuente a los niños de Atenas acudiendo a la escuela formados, distribuidos por barrios, en filas compactas, sufriendo bajo la lluvia, la nieve, los rigores del sol, y no pareciendo sino que ya comprendían que cumplían con un deber cívico."

Todo ello porque el Estado griego estimaba que el ciudadano le pertenecía en cuerpo y alma. Por tanto, debía formar aquel cuerpo y aquella alma, de manera que mejor pudiese servir a los intereses de la polis.

La reflexión pertinente es definitiva: "Se reconocía al Estado el derecho de impedir que hubiese una enseñanza libre diferente de la suya. Atenas promulgó una ley prohibiendo instruir a los jóvenes sin previa autorización de los magistrados y otra que vetaba especialmente el derecho de enseñar la filosofía."

En el capítulo religioso, como en el filosófico, las restricciones eran absolutas, ya que el individuo carecía de libertad para elegir sus creencias. Podía existir odio o desprecio para las divinidades de otras ciudades, vecinas o lejanas, en tanto que para dioses de carácter universal, como

Júpiter Celeste, Cibeles o Juno, se podía o no creer en ellas. Mas ¡ay del que osara dudar de Atenea Poliada o de Cécrope!, ya que se convertía en reo de impiedad. Precisamente por tal "crimen" fue condenado el filósofo Sócrates. Dolorosa conclusión:

"La libertad de pensar, con relación a la religión del Estado, fue absolutamente desconocida entre los antiguos; y al contrario, era obligatorio conformarse con todas las reglas del culto, figurar en todas las procesiones y tomar parte en el banquete sagrado. La legislación ateniense castigaba a los que dejaban de celebrar religiosamente una fiesta nacional."

Para los estudiosos de las instituciones políticas no puede haber otra conclusión de que entre los antiguos no existió la libertad en la vida privada ni la libertad religiosa:

"La personalidad humana tenía muy poco valor ante la autoridad casi divina que se llamaba la patria, o el Estado. Éste no tenía sólo, como en nuestras sociedades modernas, el derecho de hacer justicia a los ciudadanos, sino que podía disponer a su albedrío de la vida e intereses de los gobernados."

En estas circunstancias resulta perfectamente explicable una costumbre como el ostracismo, que no era precisamente un castigo, sino en multitud de casos una precaución que la ciudad tomaba en contra de un ciudadano del que se pensaba que en alguna oportunidad, debido a la fuerza o al prestigio adquirido, podía ocasionarle algún perjuicio a la ciudad. Así fuese por los motivos expresados, el exagerado concepto de los derechos de la sociedad, por su carácter religioso y sagrado, el hecho es que resulta grave error "haber creído que el individuo disfrutaba de libertad en las ciudades antiguas, cuando ni siquiera tenía idea de ella, ni imaginaba que pudiese existir derecho opuesto a la ciudad ni a sus dioses."

EL JURISTA

Maestro como expositor, dechado de investigadores, Fustel alcanza en el campo de los juristas una relevancia singular, debido a la agudeza de sus observaciones, a la profundidad con que analiza los antecedentes de la legislación, por la concatenación que encuentra entre los hechos y las creencias. Como en los casos anteriores, haremos un somero examen de algunas de sus ideas fundamentales. Escojamos el capítulo referente a la ley, en el que nos dice:

by Quattrococodrilo

> "Entre los griegos y los romanos, así como entre los indios, la ley formó desde el principio parte de su religión, siendo los antiguos códigos de las ciudades, una colección de ritos, de prescripciones litúrgicas, de preces, y al mismo tiempo de disposiciones legislativas, y hallándose, por consiguiente, allí contenidas las reglas del derecho de propiedad y del de sucesión mezcladas con las de los sacrificios, de la sepultura y del culto de los muertos. Todo lo que nos queda de las leyes más antiguas de Roma, llamadas leyes reales, tan pronto se refieren al culto como a las relaciones de la vida civil."

Como ejemplo se recuerda que una ley prohibía que se sirvieran determinados manjares en los banquetes sagrados, mientras que otra fijaba la ceremonia religiosa que el militar victorioso debía realizar al entrar en una población. Por supuesto que lo mismo se puede afirmar de las Doce Tablas, considerada más moderna, que comprendía preceptos pormenorizados en torno a los ritos religiosos de la sepultura. No es excepción el código de Solón, que era de tipo constitucional, al mismo tiempo que ritual, entremezclados los sacrificios, los ritos de las nupcias, el precio de las víctimas y el culto de los muertos.

Son diversos los autores que confirman las ideas y conceptos de Fustel. Uno de los más conocidos, que si en nuestros días ha merecido algunas censuras desde el punto de vista ideológico, no ha sido desmentido en la mayoría de sus afirmaciones sobre la legislación romana. Se trata de Cicerón, quien en su tratado de las leyes, afirma:

> "Que nadie se acerque a los dioses sino con las manos puras; que se mantengan los templos de los padres y la morada de los lares domésticos; que los sacerdotes no empleen en las comidas sagradas más manjares que los prescritos; que se tribute a los dioses manes el culto que les es debido."

Seguramente que el tremendo adversario de Catilina, al mismo tiempo que de los gobiernos populistas, no nos está hablando de una legislación que sólo exista en su imaginación, ya que no solamente sigue los formulismos legales, imitando a los legisladores más antiguos, sino que está preocupado por trazar un código semejante a los antiguos, por lo que inserta disposiciones jurídicas y religiosas, tal como había sucedido en la realidad.

Todo estudiante de Derecho o de Ciencias Políticas debería leer con cuidado *La ciudad antigua.* Pronto encontraría una exigencia que es una lástima no se pueda seguir en nuestros días; aquélla que preceptuaba en Roma, como una verdad reconocida, "que no se podía ser buen pontífice

si no se conocía el derecho, ni, recíprocamente, conocer el derecho si no se sabía la religión". Sabemos que por siglos y siglos fueron los pontífices los únicos jurisconsultos, por una razón elemental: "no había casi ningún acto de la vida que no estuviese relacionado con la religión", de manera que los sacerdotes eran los únicos capacitados en el conocimiento de multitud de juicios y procedimientos. No deja de ser interesante cierta similitud que se presentó posteriormente, cuando la Iglesia Católica y el Estado estuvieron unidos: "Todas las cuestiones relativas al matrimonio, al divorcio, a los derechos civiles y religiosos de los hijos se llevaban a su tribunal, y eran jueces para juzgar del incesto como del celibato. La adopción, al rozarse con la religión, no podía tener lugar sino con consentimiento del pontífice; hacer un testamento era romper el orden establecido por la religión para la sucesión de los bienes y la trasmisión del culto; y por eso el testamento en su origen tenía que ser autorizado por el pontífice."

Ya hemos precisado cómo los límites de toda propiedad tenían el sello de la religión, de manera que en todo litigio era indispensable la intervención del pontífice o de los sacerdotes, llamados hermanos arvales. Como el Derecho y la religión eran, en el fondo, instituciones inseparables, las mismas personas eran sacerdotes o pontífices y jurisconsultos. Recordemos que en Atenas el arconta y el rey tenían análogas atribuciones judiciales que el pontífice romano.

Fama tuvieron de grandes legisladores una serie de personajes de notoria relevancia. Conspicuos fueron, aunque no inventores, Licurgo y Solón, Minos y Numa, redactores, que no autores, de las leyes de sus ciudades:

> "Si entendemos por legislador al que crea un código por el poder de su genio y lo impone a los demás, semejante legislador no existió nunca entre los antiguos. Tampoco la ley salió de los votos del pueblo, porque la idea de que el número de sufragios podía hacer una ley no apareció sino mucho más tarde en las ciudades, y únicamente después de haber sido transformadas por dos revoluciones. Hasta entonces, las leyes se presentaron como una cosa tradicional, invariable y venerada; tan antiguas como la ciudad, las colocó el fundador al mismo tiempo que colocaba el hogar: *moresque viris et mœnia ponit,* y las instituyó al mismo tiempo que instituía la religión, pero tampoco puede decirse que fueron inventadas por él."

Si nos preguntáramos, con Fustel, sobre el verdadero autor, tendríamos que suscribir su misma respuesta:

> "Cuando hablábamos antes de la familia y de las leyes griegas o romanas que regulaban la propiedad, la sucesión, el testamento, la adop-

by Quattrococodrilo

ción, hemos observado cómo esas leyes correspondían exactamente a las creencias de las antiguas generaciones. Si se colocan esas leyes ante la equidad natural, se las encuentra frecuentemente en contradicción con ella y parece muy evidente que no es en la noción del derecho absoluto y en el sentimiento de lo justo donde se ha ido a buscarlas. Pero que se coloquen esas mismas leyes en presencia del culto de los muertos y del hogar; que se las compare con diversas prescripciones de esta religión primitiva, y se reconocerá que con todo esto se hallan en perfecto acuerdo."

Aunque resulta difícil admitirlo, es verdad que el hombre no ha estudiado su conciencia para decir: —Esto es justo y esto no lo es. No es de este modo como ha nacido el derecho antiguo. Y puede decirse que tampoco el moderno. Si examinamos algunos documentos jurídicos de cualquier nación, digamos de los Estados Unidos, a pesar de que se pregonan los campeones de la libertad y de la democracia, defensores de los derechos humanos y respetuosos de la Constitución, se advierten desde luego las graves contradicciones si vamos a la conciencia y tratamos de examinar qué es lo justo y qué lo injusto. Mas si llegamos a sus creencias y costumbres antiguas, a sus instituciones fundamentales como la trata de negros y la esclavitud, de inmediato encontramos la congruencia de la conducta de los actuales norteamericanos, que todavía hace algunos años, muy pocos por desgracia, seguían rindiendo culto a instituciones tan tenebrosas como los ku-klux-klanes; o que siguen negando a los negros, y ahora a los mexicanos, los más elementales derechos que la propia Constitución expedida en Filadelfia les otorga.

Podríamos seguir espigando en nuestro autor quien va siguiendo la evolución y transformación, aun violenta, como las revoluciones que se produjeron en las antiguas ciudades. De estos cambios puntualiza, al señalar la anarquía y sus causas, que los reyes primitivos tuvieron una autoridad que derivaba de sus funciones de sacerdotes y de autoridad hogareñas; "mientras que los tiranos de época posterior no eran más que jefes políticos que debían su poder a la fuerza".

A pesar de los cambios producidos, no dejaron de conservarse, como era lógico y natural, grandes similitudes con el pasado:

"Con la monarquía no cesó la confusión de la autoridad política y del sacerdocio de un mismo personaje, porque la revolución que estableció el régimen republicano no separó ambas funciones, cuya unión parecía muy natural y era entonces la ley básica de la sociedad humana. El magistrado que reemplazó al rey fue, como él, sacerdote al mismo tiempo que jefe político."

En épocas anteriores el rey había tenido funciones y una autoridad religiosa, al mismo tiempo que civil y política. Por tanto, nada extraño es que la conservase al producirse cambios que cada vez fueron más profundos. Por mucho tiempo las leyes siguieron siendo sagradas, y aun cuando con el tiempo se admitió la fuerza de la voluntad de un individuo o los sufragios de un pueblo en la elaboración de una ley, no dejó de consultarse a la religión. No se creía en Roma que bastase la unanimidad de los sufragios para aprobar una ley, era preciso además que la decisión del pueblo fuese aprobada por los pontífices, y que los augures atestiguasen que los dioses eran favorables a la ley propuesta.

Por ello es perfectamente lógica, independientemente de su equidad o iniquidad, la pregunta de un patricio a un plebeyo cuando trataba de que se adoptase una ley por la asamblea de las tribus:

> "¿Qué derecho tenéis para hacer una ley nueva, ni para tocar a las leyes existentes; vosotros, que no tenéis los auspicios; vosotros, que en vuestras asambleas no practicáis actos religiosos y que no tenéis nada de común con la religión ni con las cosas sagradas, entre las cuales hay que contar la ley?"

La claridad de Fustel al analizar la formación y el modo de evolucionar de las leyes, precisa que tales tuvieron un origen, más que humano, sagrado. Por ello Platón sostenía que obedecer a las leyes es obedecer a los dioses; y quién no recuerda las frases escritas en una roca del desfiladero de las Termópilas, como precisan los historiadores helénicos: "Pasajero, ve a decir a Esparta que hemos muerto aquí por obedecer sus leyes." Por ello concluye nuestro autor afirmando que la ley fue siempre santa en la antigüedad: reina de los reyes en tiempos de la monarquía; reina de los pueblos en tiempos de las repúblicas.

* * *

El verdadero sociólogo y el jurista, así como el historiador de las instituciones no se conforman con seguir la formación y la evolución de las mismas, sino que analizan y establecen la causa y razón de su decadencia y muerte, o su metamorfosis por nuevas instituciones, que vienen a sustituir a las antiguas. La ley en un principio fue inmutable, por lo que debemos precisar que en los viejos tiempos las leyes no eran derogadas, así hubiera contradicción entre ellas. Por ello es natural que hubiese cierta confusión en el antiquísimo Derecho; y lo mismo diríamos de las leyes de Dracón o del Código de Solón o de la compilación legislativa de Manú.

by Quattrococodrilo

Por la misma razón que las leyes no se consideraban humanas, no tenían lo que ahora aparece en toda disposición, sobre todo si es novedosa: los considerandos. Los dioses no discuten; ordenan e imponen. Así al menos lo juzgaban los antiguos.

No obstante, las leyes fueron cambiando, a pesar de la inmutabilidad con que eran consideradas. Los motivos fueron, naturalmente, los revolucionarios, a los que dedicaremos, siguiendo a Fustel, las últimas reflexiones:

> "No podía seguramente imaginarse nada más sólidamente constituido que la familia de las antiguas edades, la cual contenía en su seno sus dioses, su culto, su sacerdote y su magistrado; nada más fuerte que aquella sociedad, que tenía también en sí misma su religión, sus dioses protectores, su sacerdocio independiente, la cual mandaba así en el cuerpo como en el alma del hombre, e infinitamente más poderosa que el moderno Estado, reunía en sí la doble autoridad que hoy vemos dividida entre el Estado y la Iglesia."

Mas no hay institución que sea eterna: el cambio de las ideas lleva implícito el cambio de ellas. Por ello se concluye:

> "Si hubo una sociedad constituida para tener larga duración, indudablemente fue aquélla; pero, no obstante, sufrió, como todo lo humano, una serie de revoluciones."

Los grandes historiadores han señalado cómo aquella organización social, en apariencia tan sólida, fue pronto atacada. Conocida es la oposición de los sofistas, así fuese menos destructora de lo que hoy nos parece, por la sutileza de sus razonamientos y por el indudable fundamento que tenían, así por el tono subversivo que en ellos se advierte. Primero en Grecia y luego en Italia comenzaron los trastornos, y desde el siglo VII anterior a nuestra Era, fue puesta en tela de juicio la validez de los sillares que sostenían aquella sociedad. Si es verdad que nuestros tiempos son revolucionarios, nada mejor que recordar aquella época que, como la de nuestro siglo, lleva un tono de discusión y un aire de desobediencia hacia lo que ahora llamamos sistema establecido. Por siglos duró la lucha entre las nuevas creencias y las viejas instituciones, hasta que las primeras abatieron a las segundas. ¿Cómo las juzga Fustel?

> "A dos pueden reducirse las causas que ocasionaron su destrucción. Una, el cambio, que con el tiempo se verificó en las ideas como consecuencia del desarrollo natural del espíritu humano, el cual, al destruir las antiguas creencias, hizo desplomarse al mismo tiempo el edificio social que habían levantado y que ellas solas podían sostener. La otra

fue la existencia de una clase de individuos que no se hallaban colocados dentro de la organización de la ciudad, y que, sufriendo y teniendo interés en destruirla, la hicieron objeto de una guerra sin tregua ni descanso."

Sencillas, claras, definitivas en nuestro concepto, pueden considerarse estas afirmaciones que aparecen en la primera página que se dedica al capítulo de las revoluciones; por cierto que pueden leerse con bastante aplicación, en lo que tienen de generalidades, a cualquier etapa de la historia humana. El proceso de las ideas expuestas se prosigue sin abstracción alguna:

> "Claro es que así que las creencias que servían de fundamento a aquel régimen social se debilitaron, y al hallarse en desacuerdo con los intereses de la mayoría de los individuos, debió sucumbir. No se eximió de aquella ley de transformación ninguna región, ni Esparta, ni Atenas, ni Roma; y así como hemos visto que los habitantes de Grecia y los de Italia tuvieron en su origen las mismas creencias, y se estableció entre todos ellos la misma serie de instituciones, vamos a ver ahora cómo todas las ciudades pasaron por las mismas revoluciones."

Al hallarse en desacuerdo —las creencias— con los intereses de la mayoría de los individuos, debió sucumbir. Principio que puede aplicarse a todas las revoluciones. Si los intereses de unos cuantos prevalecen sobre los de la mayoría, es posible que durante cierto tiempo, por medio de la fuerza o de la opinión del antiguo sistema, permanezca por ciertas décadas, pero llegará un momento en el que los intereses mayoritarios se acaben imponiendo. Tal vez algunos consideren que dichos postulados no sean aplicables a la época presente, ya que los cambios se suceden con mayor rapidez o con mayor violencia. Mas esto no invalida el principio apuntado. Lo que pasa es que los medios de comunicación se han vuelto acelerados y ha bastado el transcurso de pocos decenios, la etapa de entreguerra de 1914 a 1939, primero para que cayera la etapa que la burguesía llamó, muy justificadamente, la "bella época"; después para la desintegración del imperialismo, que hoy se debate con mayor violencia que nunca.

Fustel tiene el cuidado de discrepar de muchos autores que hablaron de decadencia. Ésta podría ser de las antiguas formas, pero de vitalidad de las nuevas:

> "...los hombres se fueron alejando de la organización antigua no para decaer, sino, por el contrario, para progresar; había una forma social más amplia y mejor, porque bajo apariencias de desorden y hasta

by Quattrococodrilo

de decadencia, cada uno de los cambios que sufrían les iba, sin embargo, acercando a un fin que no les era conocido."

Nuestro autor, siguiendo uno de los signos del positivismo, tanto en esta cuestión como en otras muchas, acepta la idea del progreso como un fenómeno evolutivo de mejoramiento de la Humanidad. Acordes o no con tal idea, los hechos y la interpretación señalados por Fustel conservan su valor; y los principios que hace derivar, por ejemplo, del progreso que significa la abolición de los privilegios, lo mismo familiares que religiosos, políticos o sociales, económicos o clasistas, son congruentes con su idea de que, cuando los intereses de la mayoría discrepan de las ideas que sostenían un sistema social injusto, éste acababa por abolirse, casi siempre por medio de una revolución. Ésta, en muchos casos, se inició con un cambio jurídico en los privilegios familiares; en otra ocasión significó un cambio de orden político, como el progreso cívico de los plebeyos ante los patricios, o bien de choques entre los reyes y la aristocracia. Mas todos ellos se encontraban entremezclados, dado que la intervención de la religión en todos los actos de los antiguos, necesariamente hacía que un cambio en un aspecto tuviera consecuencias en todos los demás.

Por lo que se refiere a los nuevos principios de gobierno, con el interés público y el sufragio, nos dice: "La revolución que acabó con la dominación de la clase sacerdotal y elevó a la clase inferior al nivel de los antiguos jefes de las gentes, marcó el principio de un nuevo período en la historia de las ciudades. Verificóse una especie de renovación social, no limitándose ya a que una sola clase de hombres reemplazase en el poder a otra, sino desapareciendo los viejos principios y debiendo ser gobernadas las sociedades por nuevas reglas. Verdad es que la ciudad conservó las formas exteriores..."

REFLEXIONES ACTUALIZADORAS

Podríamos seguir espigando en la riqueza del campo de las ideas del autor de *Historia de las instituciones políticas en Francia;* mas esto resultaría inagotable, dada la variedad de los temas que maneja. Seguramente que el del sufragio, a pesar de lo obsoleto que se muestra en nuestros días, daría para varias páginas. Mas no es tal nuestro propósito, sino el de señalar el lineamiento general del marco de sus ideas. Hay una idea, sin embargo, que ya hemos expuesto en el curso de esta exposición y que precisaremos en estos últimos párrafos: la lectura de los libros de Fustel y, en particular, el de *La ciudad antigua,* que ahora aparece en edición

popular, es de enorme actualidad, lo mismo cuando se trata de las revoluciones que cuando analiza las creencias religiosas. La profundidad con que caló en el mundo antiguo le ha permitido sentar principios válidos para varias épocas.

El tema principal de la Introducción: la necesidad de estudiar las más antiguas creencias de los antiguos para conocer sus instituciones, seguirá con valor permanente. Y sus constantes reflexiones a lo largo de la sociedad del mundo greco-latino, tienen para nosotros un sabor de vigencia verdaderamente aleccionador. Por ello consideramos que lo mismo estudiosos de la sociología que de la historia, de la religión o del derecho, podrán leer, tanto en forma placentera como con sentido utilitario, para orientarnos el difícil mundo que nos ha tocado vivir, en plena revolución y discutiéndose los más elevados valores, que en cierta manera parecían inconmovibles. Insistimos, leer *La ciudad antigua** constituye una lección de un autor que no solamente profundizó en el pasado, sino que atisbó, con signos positivos, en el mundo del futuro. Dejemos que cada lector haga sus propios descubrimientos.

DANIEL MORENO

San Ángel, D. F., febrero de 1971.

* Nos complace señalar que esta versión de *La ciudad antigua*, que ofrece la Editorial Porrúa, en su colección "Sepan Cuantos...", es la mejor, probablemente, que exista en español. Se ha puesto especial cuidado en dar el preciso sentido del texto original, y en la correcta escritura de los numerosos pasajes griegos y latinos citados en las notas, que tan defectuosamente aparecen en ediciones anteriores. Se ha tomado como base la edición francesa de 1905. *D. M.*

by Quattrococodrilo

CRONOLOGÍA DE FUSTEL DE COULANGES, PANORAMA CULTURAL Y ALGUNOS HECHOS HISTÓRICOS

1830. Nace Fustel de Coulanges, Numa Denys, en París.
Luchas del pueblo en París. Abdicación del rey Carlos X. Ascenso de Felipe I, de Francia. Disturbios y levantamiento en Bélgica. Independencia de este país. Levantamiento popular en Alemania. Independencia de Grecia. Represión rusa del movimiento popular de Polonia. División de la Gran Colombia: surgen Venezuela, Colombia y Ecuador. Muere Bolívar.
Augusto Comte inicia la publicación de su *Curso de filosofía positiva.* Víctor Hugo publica *Hernani,* considerado como el principio "oficial" del romanticismo. Berlioz, *Sinfonía fantástica.*

1831. Lucha popular en Italia. Polonia es anexada por Rusia. Pedro II se corona en Brasil.
Faraday descubre la inducción electromagnética. Stendhal, *El rojo y el negro.* McCormick inventa la segadora mecánica.

1832. Mazzini funda la "Joven Italia", en Italia, y la "Joven Europa", en Suiza.
Bentham, *Deontología* (póstuma). Larra, *El pobrecito hablador.* Donoso Cortés, *Memoria sobre la situación actual de la monarquía.*

1833. Unión Aduanera alemana. Isabel II, reina de España. Rebelión de los carlistas. Reforma liberal en México, con Gómez Farías. Michelet, *Historia de Francia.* Gauss y Weber inventan el telégrafo eléctrico.

1834. Alianza de Inglaterra, Francia, España y Portugal, para fortalecer a los gobiernos liberales de España y Portugal. Ranke, *Historia de los Papas.* Bancroft, *Historia de los Estados Unidos.*

1835. Dictadura de Rosas en Argentina. Se funda el *New York Herald.* Quetelet, *Ensayo de física social.* Herbart, *Lecciones de Pedagogía.* Tocqueville, *La democracia en América.* Gogol, *Almas muertas.*

1836. Pichardo, autor del primer diccionario americano de regionalismos. Dickens, *Pickwick.* Código telegráfico de Morse.

1837. Victoria, reina de Inglaterra. Waldeck, *Viaje pintoresco y arqueológico en Yucatán.*

1838. Se disuelve la República Federal de Centroamérica, formándose cinco países: Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Se funda la "Asociación de Mayo" en Buenos Aires, con el

by Quattrococodrilo

programa del *Dogma Socialista*, de Echeverría. Agresión de Francia contra México: "Guerra de los Pasteles." F. Tristán, *Peregrinaciones de una paria.*

1839. Guerra del opio en China. Blanc, *Organización del trabajo.* Chopin, *Preludios.* Fotografías de Daguerre.

1840. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?* Mérimée, *Colomba.* Cabet, *Viaje a Icaria.* Espronceda, *El diablo mundo.*

1841. Tratado que cierra El Bósforo y los Dardanelos a los buques de guerra. List, *Sistema nacional de economía política.* Feuerbach, *La esencia del cristianismo.* Stephens, *Viaje en la América Central, Chiapas y Yucatán.* Carlyle, *Los héroes.*

1842. Termina la guerra del opio y el puerto chino de Hongkong pasa a Inglaterra. Mayer, *Observaciones acerca de las fuerzas de la Naturaleza* (termodinámica).

1843. Reapertura de la Universidad de Chile, por Andrés Bello. Excavaciones en las ruinas asirias de Khorsabad, por Botta. Stuart Mill, *Lógica.*

1844. Kierkegaard, *El concepto de la antigua.* Mayer, *México: lo que fue y lo que es.* Dumas, *Los tres mosqueteros.*

1845. Agresión de Estados Unidos contra México. Humboldt, *Cosmos.* Sarmiento, *Facundo.* Edgard Allan Poe, *El cuervo.*

1846. Tratado de límites entre Estados Unidos y Canadá. Observación de Neptuno por Galle.

1847. Se funda Liberia en África. Bello, *Gramática de la lengua española.* Rawlinson interpreta la escritura cuneiforme de Asiria. Invasión de México por Estados Unidos.

1848. Revolución en Francia: abdica Luis Felipe y república con Luis Napoleón. Luchas de liberación en Italia, Hungría. Avanza el liberalismo en Austria y Alemania. Francisco José I, emperador. Dinamarca ocupa Schleswig-Hostein. Suiza se convierte en Estado federal. México es despojado, al concluir la guerra con Estados Unidos, de Nuevo México, California, Arizona, Texas y otros territorios. Marx y Engels, *Manifiesto comunista.* Macaulay, *Historia de Inglaterra.* Thackeray, *Feria de vanidades.*

1849. Batalla de Novara. Abdicación de Carlos Alberto. Víctor Manuel II, rey de Piamonte y Cerdeña. Guerra de Castas en Yucatán, México. Alamán, *Historia de México.* Ruskin, *Las siete lámparas de la arquitectura.* Millet, *Los sembradores.*

1850. Paz de Berlín. Era Mei-ji en Japón. Emerson, *Los hombres representativos.* Corot, *Danza de las ninfas.*

1851. Golpe de Estado en Francia. Londres, Primera Exposición Universal. Melville, *Moby Dick.* Mármol, *Amalia.*

1852. Fundación de la República de Transvaal. Batalla de Caseras y caída de Rosas, en Argentina. Alberdi, *Bases.* Beecher-Stowe, *La cabaña del tío Tom.* Dumas, *La dama de las camelias.*

1853. Guerra de Crimea, entre Turquía y Rusia. Tratado de la Mesilla entre México y Estados Unidos. Conde de Gonineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas.* Liszt, *Rapsodias húngaras.*

1854. Japón es obligado a firmar tratados con países europeos. Plan de Ayutla, en México. Vogh, *Ciencia y fe de carbonero.* Momsen, *Historia de Roma.* Viollet-le-Duc, *Diccionario de la arquitectura francesa.*

1855. Thoreau, *Walden* o *La vida en los bosques.* Whitman, *Hojas de hierba.*

1856. Termina la guerra de Crimea. Paz de París. Hallazgos humanos en Neanderthal.

1857. Constitución liberal en México. Buckle, *Historia de la civilización de Inglaterra.* Flaubert, *Madame Bovary.* Baudelaire, *Las flores del mal.*

1858. China es obligada a comerciar con el extranjero. Tratados de Tien-Tsin. Cannizaaro, *Resumen de filosofía química.*

1859. Rumania independiente. Se inicia el Canal de Suez. Darwin, *El origen de las especies.* Gounod, *Fausto.*

1860. Cavour lucha por la unidad italiana, anexión de Toscana, Parma, Modena y Romaña al Piamonte. Campaña de Garibaldi. Lincoln, Presidente de Estados Unidos. Descubrimiento de las fuentes del Nilo. Burckhardt, *Cultura del Renacimiento.* Palma, *Tradiciones Peruanas.*

1861. Víctor Manuel II, rey de Italia. Guerra de Secesión en Estados Unidos. Conferencia de Londres, para intervenir en México. Florencia Nightingale, primera escuela de enfermería en Londres.

1862. Intervención francesa en México. Francia toma Indochina. V. Hugo, *Los miserables.* Turgueniev, *Padres e hijos.* Blest Gana, *Martín Rivas.*

1863. Renán, *Vida de Jesús.* Huxtley, *El lugar del hombre en la naturaleza.*

1864. Fustel de Coulanges publica *La ciudad antigua.* Maximiliano de Austria, emperador de México. Londres, Primera Internacional de Trabajadores. Se funda la Cruz Roja Internacional. Brasil, Argentina y Uruguay en guerra con Paraguay. Tolstoi, *La guerra y la paz.*

1865. Termina la Guerra de Secesión en Estados Unidos: derrota confederada. Lincoln asesinado. Bernard, *Medicina experimental,* Wagner, *Tristán e Isolda.*

by Quattrococodrilo

1866. Declaración de guerra de Prusia a Austria. Batalla de Sadowa. Dostoievski, *Crimen y castigo.*
1867. Maximiliano de Austria es fusilado en México. Marx, *El Capital.* J. Isaacs, *María.*
1868. Dictadura de Prim en España. Boito, *Mefistófeles.*
1869. Se inaugura el Canal de Suez. Altamirano, *Clemencia.*
1870. Guerra franco-prusiana. Revolución en París.
1871. Caída de París. Guillermo I, coronado en Versalles. Darwin, *El origen del hombre. Rimas* de Bécquer.
1873. La república en España. Pérez Galdós inicia la publicación de *Los Episodios nacionales.*
1875. Inglaterra adquiere las acciones del Canal de Suez. Taine inicia *Los orígenes de la Francia contemporánea.*
1877. Victoria, emperatriz de la India. Edison inventa el fonógrafo.
1879. Alianza austríaco-alemana. George, *Progreso y pobreza.*
1881. Pasteur comprueba el principio de la inmunidad. Bello, *Filosofía del entendimiento.* Ibsen, *Espectros.*
1882. Ratzel, *Antropogeografía.* Montalvo, *Siete tratados.*
1884. Conferencia del Congo en Berlín: reparto de África. Massenet, *Manón.*
1885. Los ingleses fundan Nigeria. Andersen, *Cuentos.*
1886. Zorrilla de San Martín, *Tabaré.*
1887. Fundación de Rodhesia. Mitre, *Historia de San Martín.*
1888. Guillermo II, emperador de Alemania. Darío, *Azul.*
1889. Muere Fustel de Coulanges. Brasil se convierte en República. Durkheim, *Elementos de sociología.* Se construye la torre Eiffel.

BIBLIOGRAFÍA

BLOCH, Marc, *Introducción a la Historia.* Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

CICERÓN, Marco T., *De los deberes.* Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

——, *Catilinarias.* Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

COLINGWOOD, *La idea de la historia.* Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

DELÓS, J. T., *La nación.* 2 tomos. Ediciones Desclée. Buenos Aires, 1948.

GUIRAUD, Paul, *Fustel de Coulanges,* París, Hachette, 1896.

JAEGER, Werner, *Paideia.* Los ideales de la cultura griega. Fondo de Cultura Económica, México, 1967.

LEEUW, G. Van der, *Fenomenología de la religión.* Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, B. de, *El espíritu de las leyes.* Ediciones Libertad, Buenos Aires, 1944.

GENTILE, Francesco, *"L'Esprit classique" nel pensiero del Montesquieu.* Padova, Cedam, 1965.

PLATÓN, *Diálogos.* "Sepan Cuantos...", núm. 13, Editorial Porrúa, S.A., México, 1969.

——, *Las leyes. Epinomis. El político.* "Sepan Cuantos...", núm. 139, Ed. Porrúa, S.A., 1970.

TALLEYRAND, Carlos M., *Memorias,* Editorial Mateu, Barcelona, 1962.

THOMAS, Hugh y varios, *El sistema establecido,* Ediciones Ariel, Barcelona-Caracas, 1962.

by Quattrococodrilo

LA CIUDAD ANTIGUA

by Quattrococodrilo

INTRODUCCIÓN

SOBRE LA NECESIDAD DE ESTUDIAR LAS MÁS ANTIGUAS CREENCIAS DE LOS ANTIGUOS PARA CONOCER SUS INSTITUCIONES

Nos proponemos mostrar aquí según qué principios y por qué reglas se gobernaron la sociedad griega y la sociedad romana. Asociamos en el mismo estudio a romanos y griegos, porque estos dos pueblos, ramas de una misma raza y que hablaban dos idiomas salidos de una misma lengua, han tenido también un fondo de instituciones comunes y han atravesado una serie de revoluciones semejantes.

Nos esforzaremos, sobre todo, en poner de manifiesto las diferencias radicales y esenciales que distinguen perdurablemente a estos pueblos antiguos de las sociedades modernas. Nuestro sistema de educación, que nos hace vivir desde la infancia entre griegos y romanos, nos habitúa a compararlos sin cesar con nosotros, a juzgar su historia según la nuestra y a explicar sus revoluciones por las nuestras. Lo que de ellos tenemos y lo que nos han legado, nos hace creer que nos parecemos; nos cuesta trabajo considerarlos como pueblos extranjeros; casi siempre nos vemos reflejados en ellos. De esto proceden muchos errores. No dejamos de engañarnos sobre estos antiguos pueblos cuando los consideramos al través de las opiniones y acontecimientos de nuestro tiempo.

Y los errores en esta materia no carecen de peligro. La idea que se han forjado de Grecia y Roma ha perturbado frecuentemente a nuestras generaciones. Por haberse observado mal las instituciones de la ciudad antigua, se ha soñado hacerlas revivir entre nosotros. Algunos se han ilusionado respecto a la libertad entre los antiguos, y por ese solo hecho ha peligrado la libertad entre los modernos. Nuestros ochenta años últimos han demostrado claramente que una de las grandes dificultades que se oponen a la marcha de la sociedad moderna, es el hábito por ésta adquirido de tener siempre ante los ojos la antigüedad griega y romana.

Para conocer la verdad sobre estos antiguos pueblos, es cuerdo estudiarlos sin pensar en nosotros, cual si nos fuesen perfectamente

by Quattrococodrilo

extraños, con idéntico desinterés y el espíritu tan libre como si estudiásemos a la India antigua o a Arabia.

Así observadas, Grecia y Roma se nos ofrecen con un carácter absolutamente inimitable. Nada se les parece en los tiempos modernos. Nada en lo porvenir podrá parecérseles. Intentaremos mostrar por qué reglas estaban regidas estas sociedades, y fácilmente se constatará que las mismas reglas no pueden regir ya a la humanidad.

¿De dónde procede esto? ¿Por qué las condiciones del gobierno de los hombres no son las mismas que en otro tiempo? Los grandes cambios que periódicamente se manifiestan en la constitución de las sociedades, no pueden ser efecto de la casualidad ni de la fuerza sola. La causa que los produce debe ser potente, y esa causa debe residir en el hombre. Si las leyes de la asociación humana no son las mismas que en la antigüedad, es que algo ha cambiado en el hombre. En efecto, una parte de nuestro ser se modifica de siglo en siglo: es nuestra inteligencia. Siempre está en movimiento, casi siempre en progreso, y, a causa de ella, nuestras instituciones y nuestras leyes están sujetas al cambio. Hoy ya no piensa el hombre lo que pensaba hace veinte siglos, y por eso mismo no se gobierna ahora como entonces se gobernaba.

La historia de Grecia y Roma es testimonio y ejemplo de la estrecha relación que existe siempre entre las ideas de la inteligencia humana y el estado social de un pueblo. Reparad en las instituciones de los antiguos sin pensar en sus creencias, y las encontraréis oscuras, extrañas, inexplicables. ¿Por qué los patricios y los plebeyos, los patronos y los clientes, los eupátridas y los tetas, y de dónde proceden las diferencias nativas e imborrables que entre esas clases encontramos? ¿Qué significan esas instituciones lacedemónicas que nos parecen tan contrarias a la naturaleza? ¿Cómo explicar esas rarezas inicuas del antiguo derecho privado: en Corinto y en Tebas, prohibición de vender la tierra: en Atenas y en Roma, desigualdad en la sucesión entre el hermano y la hermana? ¿Qué entendían los jurisconsultos por *agnación*, por *gens*? ¿Por qué esas revoluciones en el derecho, y esas revoluciones en la política? ¿En qué consistía ese patriotismo singular que a veces extinguía los sentimientos naturales? ¿Qué se entendía por esa libertad de que sin cesar se habla? ¿Cómo es posible que hayan podido establecerse y reinar durante mucho tiempo instituciones que tanto se alejan de todo lo que ahora conocemos? ¿Cuál es el principio superior que les ha otorgado su autoridad sobre el espíritu de los hombres?

Pero frente a esas instituciones y a esas leyes, colocad las creencias: los hechos adquirirán en seguida más claridad, y la explicación se ofrecerá espontáneamente. Si, remontando a las primeras edades de

esa raza, es decir, al tiempo en que fundó sus instituciones, se observa la idea que tenía del ser humano, de la vida, de la muerte, de la segunda existencia, del principio divino, adviértese una relación íntima entre estas opiniones y las reglas antiguas del derecho privado, entre los ritos que emanaron de esas creencias y las instituciones políticas.

La comparación de las creencias y de las leyes muestra que una religión primitiva ha constituido la familia griega y romana, ha establecido el matrimonio y la autoridad paterna, ha determinado los rangos del parentesco, ha consagrado el derecho de propiedad y el derecho de herencia. Esta misma religión, luego de ampliar y extender la familia, ha formado una asociación mayor, la ciudad, y ha reinado en ella como en la familia. De ella han procedido todas las instituciones y todo el derecho privado de los antiguos. De ella ha recibido la ciudad sus principios, sus reglas, sus costumbres, sus magistraturas. Pero esas viejas creencias se han modificado o borrado con el tiempo, y el derecho privado y las instituciones políticas se han modificado con ellas. Entonces se llevó a cabo la serie de revoluciones, y las transformaciones sociales siguieron regularmente a las transformaciones de la inteligencia.

Hay, pues, que estudiar ante todo las creencias de esos pueblos. Las más antiguas son las que más nos importa conocer, pues las instituciones y las creencias que encontramos en las bellas épocas de Grecia y de Roma sólo son el desenvolvimiento de creencias e instituciones anteriores, y es necesario buscar sus raíces en tiempos muy remotos. Las poblaciones griegas e italianas son infinitamente más viejas que Rómulo y Homero. Fue en una época muy antigua, cuya fecha no puede determinarse, cuándo se formaron las creencias y cuándo se establecieron o prepararon las instituciones.

Pero, ¿qué esperanza hay de llegar al conocimiento de ese pasado remoto? ¿Quién nos dirá lo que pensaban los hombres diez o quince siglos antes de nuestra era? ¿Puede encontrarse algo tan inaprensible y tan fugaz como son las creencias y opiniones? Sabemos lo que pensaban los arios de Oriente hace treinta y cinco siglos; lo sabemos por los himnos de los Vedas, que indudablemente son antiquísimos, y por las leyes de Manú, que lo son menos, pero donde pueden reconocerse pasajes que pertenecen a una época extremadamente lejana. Pero, ¿dónde están los himnos de los antiguos helenos? Como los italianos, poseían cantos antiguos, viejos libros sagrados; mas de todo esto nada ha llegado a nosotros. ¿Qué recuerdo puede quedarnos de esas generaciones que no nos han dejado ni un solo texto escrito?

Felizmente, el pasado nunca muere por completo para el hombre. Bien puede éste olvidarlo, pero siempre lo conserva en sí, pues, tal

by Quattrococodrilo

como se manifiesta en cada época, es el producto y resumen de todas las épocas precedentes. Si se adentra en sí mismo podrá encontrar y distinguir esas diferentes épocas, según lo que cada una ha dejado en él.

Observemos a los griegos del tiempo de Pericles, a los romanos del tiempo de Cicerón: ostentan en sí las marcas auténticas y los vestigios ciertos de los siglos más distantes. El contemporáneo de Cicerón (me refiero sobre todo al hombre del pueblo) tiene la imaginación llena de leyendas; esas leyendas provienen de un tiempo antiquísimo y atestiguan la manera de pensar de aquel tiempo. El contemporáneo de Cicerón se sirve de una lengua cuyas radicales son extraordinariamente antiguas: esta lengua, al expresar los pensamientos de las viejas edades, se ha modelado en ellos y ha conservado el sello que, a su vez, ha transmitido de siglo en siglo. El sentido íntimo de una radical puede revelar a veces una antigua opinión o un uso antiguo; las ideas se han transformado y los recuerdos se han desvanecido; pero las palabras subsisten, testigos inmutables de creencias desaparecidas. El contemporáneo de Cicerón practica ritos en los sacrificios, en los funerales, en la ceremonia del matrimonio; esos ritos son más viejos que él, y lo demuestra el que ya no responden a sus creencias. Pero que se consideren de cerca los ritos que observa o las fórmulas que recita, y en ellos se encontrará el sello de lo que creían los hombres quince o veinte siglos antes.

LIBRO I

CREENCIAS ANTIGUAS

CAPÍTULO I

CREENCIAS SOBRE EL ALMA Y SOBRE LA MUERTE

Hasta los últimos tiempos de la historia de Grecia y de Roma se vio persistir entre el vulgo un conjunto de pensamientos y usos, que, indudablemente, procedían de una época remotísima. De ellos podemos inferir las opiniones que el hombre se formó al principio sobre su propia naturaleza, sobre su alma y sobre el misterio de la muerte.

Por mucho que nos remontemos en la historia de la raza indoeuropea, de la que son ramas las poblaciones griegas e italianas, no se advierte que esa raza haya creído jamás que tras esta corta vida todo hubiese concluido para el hombre. Las generaciones más antiguas, mucho antes de que hubiera filósofos, creyeron en una segunda existencia después de la actual. Consideraron la muerte, no como una disolución del ser, sino como un mero cambio de vida.

Pero, ¿en qué lugar y de qué manera pasaba esta segunda existencia? ¿Se creía que el espíritu inmortal, después de escaparse de un cuerpo, iba a animar a otro? No; la creencia en la metempsicosis nunca pudo arraigar en el espíritu de los pueblos greco-italianos; tampoco es tal la opinión más antigua de los arios de Oriente, pues los himnos de los Vedas están en oposición con ella. ¿Se creía que el espíritu ascendía al cielo, a la región de la luz? Tampoco; la creencia de que las almas entraban en una mansión celestial pertenece en Occidente a una época relativamente próxima; la celeste morada sólo se consideraba como la recompensa de algunos grandes hombres y de los bienhechores de la humanidad. Según las más antiguas creencias de los italianos y de los griegos, no era en un mundo extraño al presente donde el alma iba a pasar su segunda existencia: permanecía cerca de los hombres y continuaba viviendo bajo la tierra.[1]

[1] *Sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum.* Cicerón. *Tusc.*, I, 16. Era tan fuerte esta creencia, añade Cicerón, que, aun cuando se estableció el uso de quemar los

by Quattrococodrilo

También se creyó durante mucho tiempo que en esta segunda existencia el alma permanecía asociada al cuerpo. Nacida con él, la muerte no los separaba y con él se encerraba en la tumba.

Por muy viejas que sean estas creencias, de ellas nos han quedado testimonios auténticos. Estos testimonios son los ritos de la sepultura, que han sobrevivido con mucho a esas creencias primitivas, pero que habían seguramente nacido con ellas y pueden hacérnoslas comprender.

Los ritos de la sepultura muestran claramente que cuando se colocaba un cuerpo en el sepulcro, se creía que era algo viviente lo que allí se colocaba. Virgilio, que describe siempre con tanta precisión y escrúpulo las ceremonias religiosas, termina el relato de los funerales de Polidoro con estas palabras: "Encerramos su alma en la tumba." La misma expresión se encuentra en Ovidio y en Plinio el joven, y no es que respondiese a las ideas que estos escritores se formaban del alma, sino que desde tiempo inmemorial estaba perpetuada en el lenguaje, atestiguando antiguas y vulgares creencias.[2]

Era costumbre, al fin de la ceremonia fúnebre, llamar tres veces al alma del muerto por el nombre que había llevado. Se le deseaba vivir feliz bajo tierra. Tres veces se le decía: "Que te encuentres bien." Se añadía: "Que la tierra te sea ligera."[3] ¡Tanto se creía que el ser iba a continuar viviendo bajo tierra y que conservaría el sentimiento del bienestar y del sufrimiento! Se escribía en la tumba que el hombre reposaba allí, expresión que ha sobrevivido a estas creencias, y que de siglo en siglo ha llegado hasta nosotros. Todavía la empleamos, aunque nadie piense hoy que un ser inmortal repose en una tumba. Pero tan firmemente se creía en la antigüedad, que un hombre vivía allí, que jamás se prescindía de enterrar con él los objetos de que, según se

---

cuerpos, se continuaba creyendo que los muertos vivían bajo tierra.—V. Eurípides, *Alcestes,* 163; *Hécuba,* passim.

[2] Virgilio, *En.,* III, 67: *animamque sepulcro condimus.*—Ovidio, *Fast.,* V, 451: *Tumulo fraternas condidit umbras.*—Plinio, *Ep.,* VII, 27: *manes rite conditi.*—La descripción de Virgilio se refiere al uso de los cenotafios: admitíase que cuando no se podía encontrar el cuerpo de un pariente se le hiciera una ceremonia que reprodujese exactamente todos los ritos de la sepultura, creyendo así encerrar, a falta del cuerpo, el alma en la tumba. Eurípides, *Helena,* 1061, 1240. Escoliast, *ad Pindar, Pit.,* IV, 284. Virgilio, VI, 505; XII, 214.

[3] *Iliada,* XXIII, 221. Eurípides, *Alcestes,* 479: Κούφα σοι χθὼν ἐπάνωθεν πέσοι Pausanias, II, 7.2.—*Ave atque vale.* Cátulo, C. 10, Servio, *ad Æneid.,* II, 640; III, 68; XI, 97. Ovidio, *Fast.,* IV, 852; *Metam.,* X, 62. *Sit tibi terra levis; tenuem et sine pondere terram;* Juvenal, VII, 207: Marcial, I, 89; V, 35; IX, 30.

suponía, tenía necesidad: vestidos, vasos, armas.[4] Se derramaba vino sobre la tumba para calmar su sed; se depositaban alimentos para satisfacer su hambre.[5] Se degollaban caballos y esclavos en la creencia de que estos seres, encerrados con el muerto, le servirían en la tumba como le habían servido durante su vida.[6] Tras la toma de Troya, los griegos vuelven a su país: cada cual lleva su bella cautiva; pero Aquiles, que está bajo tierra, reclama también su esclava y le dan a Polixena.[7]

Un verso de Píndaro nos ha conservado un curioso vestigio de esos pensamientos de las antiguas generaciones. Frixos se vio obligado a salir de Grecia y huyó hasta Cólquida. En este país murió; pero, a pesar de muerto, quiso volver a Grecia. Se apareció, pues, a Pelias ordenándole que fuese a la Cólquida para transportar su alma. Sin duda esta alma sentía la añoranza del suelo de la patria, de la tumba familiar; pero ligada a los restos corporales, no podía separarse sin ellos de la Cólquida.[8]

De esta creencia primitiva se derivó la necesidad de la sepultura. Para que el alma permaneciese en esta morada subterránea que le convenía para su segunda vida, era necesario que el cuerpo a que estaba ligada quedase recubierto de tierra. El alma que carecía de tumba no tenía morada. Vivía errante. En vano aspiraba al reposo, que debía anhelar tras las agitaciones y trabajos de esta vida; tenía que errar siempre, en forma de larva o fantasma, sin detenerse nunca, sin recibir jamás las ofrendas y los alimentos que le hacían falta. Desgraciada, se convertía pronto en malhechora. Atormentaba a los vivos, les enviaba enfermedades, les asolaba las cosechas, les espantaba con apariciones lúgubres para advertirles que diesen sepultura a su cuerpo y a ella misma. De aquí procede la creencia en los aparecidos.[9] La antigüedad

[4] Eurípides, *Alcestes*, 637, 638; *Orestes*, 1416-1418. Virgilio, *En.*, VI, 221; XI, 191-196.—La antigua costumbre de llevar dones a los muertos está atestiguada para Atenas por Tucídides, II, 34: εἰσφέρι τῷ ἑαυτοῦ ἕκαστος. La ley de Solón prohibía enterrar con el muerto más de tres trajes (Plutarco, *Solón*, 21). Luciano también habla de esta costumbre. “¡Cuántos vestidos y adornos no se han quemado o enterrado con los muertos como si hubiesen de servirles bajo tierra!”—También en los funerales de César, en época de gran superstición, se observó la antigua costumbre: se arrojó a la pira los *munera*, vestidos, armas, alhajas (Suetonio, *César*, 84). V. Tácito, *An.*, III, 3.

[5] Eurípides, *Ifig.*, en *Táuride*, 163, Virgilio, *En.* V. 76-80; VI, 225.

[6] *Iliada*, XXI, 27-28; XXIII, 165-176, Virgilio. *En.*, X, 519-520; XI, 80-84, 197.—Idéntica costumbre en la Galia, César, B. G., V. 17.

[7] Eurípides, *Hécuba*, 40-41; 107-113; 637-638.

[8] Píndaro, *Pit.*, IV, 284 edic. Heyne, V. el Escoaliasta.

[9] Cicerón, *Tusculanas*, I, 16. Eurípides. *Troad*, 1085. Herodoto, V, 92. Virgilio, VI, 371, 379. Horacio, *Odas*, I, 23. Ovidio, *Fast.*, V, 483. Plinio, *Epist.*, VII, 27, Suetonio, *Calig.*, 59, Servio, *ad Æn.*, III, 68.

by Quattrococodrilo

entera estaba persuadida de que sin la sepultura el alma era miserable, y que por la sepultura adquiría la eterna felicidad. No con la ostentación del dolor quedaba realizada la ceremonia fúnebre, sino con el reposo y la dicha del muerto.[10]

Adviértase bien que no bastaba con que el cuerpo se depositara en la tierra. También era preciso observar ritos tradicionales y pronunciar determinadas fórmulas. En Plauto se encuentra la historia de un aparecido:[11] es un alma forzosamente errante porque su cuerpo ha sido enterrado sin que se observasen los ritos. Suetonio refiere que enterrado el cuerpo de Calígula sin que se realizara la ceremonia fúnebre, su alma anduvo errante y se apareció a los vivos, hasta el día en que se decidieron a desenterrar el cuerpo y a darle sepultura según las reglas.[12] Estos dos ejemplos demuestran qué efecto se atribuía a los ritos y a las fórmulas de la ceremonia fúnebre. Puesto que sin ellos las almas permanecían errantes y se aparecían a los vivos, es que por ellos se fijaban y encerraban en las tumbas. Y así como había fórmulas que poseían esta virtud, los antiguos tenían otras con la virtud contraria: la de evocar a las almas y hacerlas salir momentáneamente del sepulcro.

Puede verse en los escritores antiguos cuánto atormentaba al hombre el temor de que tras su muerte no se observasen los ritos. Era ésta una fuente de agudas inquietudes.[13] Se temía menos a la muerte que a la privación de sepultura ya que se trataba del reposo y de la felicidad eterna. No debemos de sorprendernos mucho al ver que, tras una victoria por mar, los atenienses hicieran perecer a sus generales que habían descuidado el enterrar a los muertos. Esos generales, discípulos de los filósofos, quizá diferenciaban el alma del cuerpo, y como no creían que la suerte de la una estuviese ligada a la suerte del otro, habían supuesto que importaba muy poco que un cadáver se descompusiese en la tierra o en el agua. Por lo mismo no desafiaron la tempestad para cum-

---

[10] *Iliada,* XXII, 358; *Odisea,* XI, 73.

[11] Plauto, *Mostellaria,* III, 2.

[12] Suetonio, *Calig.,* 59; *Satis constat. priusquam id fieret, hortorum custodes umbris inquietatos... nullam noctem sine aliquo terrore transactam.*

[13] Véase en la *Iliada,* XXII, 338-344. Héctor ruega a su vencedor que no le prive de la sepultura: "Yo te suplico por tus rodillas, por tu vida, por tus padres, que no entregues mi cuerpo a los perros que vagan cerca de los barcos griegos; acepta el oro que mi padre te ofrecerá en abundancia y devuélvele mi cuerpo para que los troyanos y troyanas me ofrezcan mi parte en los honores de la pira." Lo mismo en Sófocles: Antígona afronta la muerte "para que su hermano no quede sin sepultura" (Sóf., *Ant.,* 467).—El mismo sentimiento está significado en Virgilio, IX, 213; Horacio, *Odas.* I, 18, v. 24-36; Ovidio, *Heroidas,* X, 119-123; *Tristes,* III, 3, 45.—Lo mismo en las imprecaciones: lo que se deseaba de más horrible para un enemigo era que muriese sin sepultura. (Virg., *En.,* IV, 620).

plir la vana formalidad de recoger y enterrar a sus muertos. Pero la muchedumbre que, aun en Atenas, permanecía afecta a las viejas creencias, acusó de impiedad a sus generales y los hizo morir. Por su victoria salvaron a Atenas; por su negligencia perdieron millares de almas. Los padres de los muertos, pensando en el largo suplicio que aquellas almas iban a sufrir, se acercaron al tribunal vestidos de luto para exigir venganza.[14]

En las ciudades antiguas la ley infligía a los grandes culpables un castigo reputado como terrible: la privación de sepultura.[15] Así se castigaba al alma misma y se le infligía un suplicio casi eterno.

Hay que observar que entre los antiguos se estableció otra opinión sobre la mansión de los muertos. Se figuraron una región, también subterránea, pero infinitamente mayor que la tumba, donde todas las almas, lejos de su cuerpo, vivían juntas, y donde se les aplicaban penas y recompensas, según la conducta que el hombre había observado durante su existencia. Pero los ritos de la sepultura, tales como los hemos descrito, están en manifiesto desacuerdo con esas creencias: prueba cierta de que en la época en que se establecieron esos ritos, aún no se creía en el Tártaro y en los Campos Elíseos. La primera opinión de esas antiguas generaciones fue que el ser humano vivía en la tumba, que el alma no se separaba del cuerpo, y que permanecía fija en esa parte del suelo donde los huesos estaban enterrados. Por otra parte, el hombre no tenía que rendir ninguna cuenta de su vida anterior. Una vez en la tumba, no tenía que esperar recompensas ni suplicios. Opinión tosca, indudablemente, pero que es la infancia de la noción de una vida futura.

El ser que vivía bajo tierra no estaba lo bastante emancipado de la humanidad como para no tener necesidad de alimento. Así, en ciertos días del año se llevaba comida a cada tumba.[16]

---

[14] Jenofonte, *Helénicas*, I, 7.

[15] Esquilo, *Siete contra Tebas*, 1013. Sófocles. *Antígona*, 198. Eurípides, *Fen.*, 1627-1632.—V. Lisias. *Epitaf.*, 7-9. Todas las ciudades antiguas añadían al suplicio de los grandes criminales la privación de sepultura.

[16] Esto se llamaba en latín *inferias ferre, parentare, ferre solomnia*. Cicerón, *De legibus*, II, 21: *majores nostri mortuis parentari voluerunt*. Lucrecio, III, 52: *Parentant et nigras mactant pecudes et Manibus divis inferias mittunt*. Virgilio, *En.*, VI, 380; *tumulo solemnia mittent*, IX, 214: *Absenti ferat inferias decoretque sepulcro*. Ovidio, *Amor.*, I, 13, 3: *annua solemni cœde parentat avis*.—Estas ofrendas, a que los muertos tenían derecho, se llamaban *Manium jura*, Cicerón. *De legib.*, II, 21. Cicerón hace alusión a ellas en el *Pro Flacco*, 38, y en la primera Filípica. 6.—Estos usos aún se observaban en tiempo de Tácito (*Hist.*, II, 95); Tertuliano los combate como si en su tiempo conservasen pleno vigor: *Defunctis parentant, quos escam desiderare prœsumant (De resurr. carnis*, I); *Defunctos vocas securos, si quando extra portam cum obsoniis et matteis parentans ad busta recedis. (De testim. animœ*, 4.)

by Quattrococodrilo

Ovidio y Virgilio nos han dejado la descripción de esta ceremonia, cuyo empleo se había conservado intacto hasta su época, aunque las creencias ya se hubiesen transformado. Dícennos que se rodeaba la tumba de grandes guirnaldas de hierba y flores, que se depositaban tortas, frutas, sal, y que se derramaba leche, vino y a veces sangre, de víctimas.[17]

Nos equivocaríamos grandemente si creyéramos que esta comida fúnebre sólo era una especie de conmemoración. El alimento que la familia llevaba era realmente para el muerto, para él exclusivamente. Prueba esto que la leche y el vino se derramaban sobre la tierra de la tumba; que se abría un agujero para que los alimentos sólidos llegasen hasta el muerto; que, si se inmolaba una víctima, toda la carne se quemaba para que ningún vivo participase de ella; que se pronunciaban ciertas fórmulas consagradas para invitar al muerto a comer y beber; que si la familia entera asistía a esta comida, no por eso tocaba los alimentos; que, en fin, al retirarse, se tenía gran cuidado de dejar una poca de leche y algunas tortas en los vasos, y que era gran impiedad en un vivo tocar esta pequeña provisión destinada a las necesidades del muerto.

Estas antiguas creencias perduraron mucho tiempo y su expresión se encuentra todavía en los grandes escritores de Grecia. "Sobre la tierra de la tumba, dice Ifigenia en Eurípides, derramo la leche, la miel, el vino, pues con esto se alegran los muertos."[18] —"Hijo de Peleo, dice Neptolemo, recibe el brebaje grato a los muertos; ven y bebe de esta sangre."[19] Electra vierte las libaciones y dice: "El brebaje ha penetrado en la tierra; mi padre lo ha recibido."[20] Véase la oración de Orestes a su padre muerto: "¡Oh, padre mío, si vivo, recibirás ricos banquetes;

---

[17] Solemnes tum forte dapes et tristia dona
Libabat cineri Andromache manesque vocabat
Hectoreum ad tumulum.
(Virgilio, *En.*, III, 301-303).
—Hic duo rite mero libans carchesia Baccho.
Fundit humi, duo lacte novo, duo sanguine sacro
Purpureisque jacit flores ac talia fatur:
Salve, sancte parens, animæque umbræque paternæ.
(Virgilio, *En.*, V, 77-81.)
Est honor et tumulis: animas placate paternas.
...Et sparsæ fruges parcaque mica salis
Inque mero mollita ceres violæque solutæ.
(Ovidio, *Fast.*, II, 535-542.)

[18] Eurípides, *Ifigenia en Táuride*, 157-163.

[19] Eurípides, *Hécuba*, 536; *Electra*, 505 y sig.

[20] Esquilo, *Coéforas*, 162.

pero si muero, no tendrás tu parte en las comidas humeantes de que los muertos se nutren!"[21] Las burlas de Luciano atestiguan que estas costumbres aún duraban en su tiempo: "Piensan los hombres que las almas vienen de lo profundo por la comida que se les trae, que se regalan con el humo de las viandas y que beben el vino derramado sobre la fosa."[22] Entre los griegos había ante cada tumba un emplazamiento destinado a la inmolación de las víctimas y a la cocción de su carne.[23] La tumba romana también tenía su *culina,* especie de cocina de un género particular y para el exclusivo uso de los muertos.[24] Cuenta Plutarco que tras la batalla de Platea los guerreros muertos fueron enterrados en el lugar del combate, y los plateos se comprometieron a ofrecerles cada año el banquete fúnebre. En consecuencia, en el día del aniversario se dirigían en gran procesión, conducidos por sus primeros magistrados, al otero donde reposaban los muertos. Ofrecíanles leche, vino, aceite, perfumes y les inmolaban una víctima. Cuando los alimentos estaban ya sobre la tumba, los plateos pronunciaban una fórmula invocando a los muertos para que acudiesen a esta comida. Todavía se celebraba esta ceremonia en tiempo de Plutarco, que pudo ver el 600º aniversario.[25] Luciano nos dice cuál es la opinión que ha engendrado todos esos usos: "Los muertos, escribe, se nutren de los alimentos que colocamos en su tumba y beben el vino que sobre ella derramamos; de modo que un muerto al que nada se le ofrece está condenado a hambre perpetua."[26]

He ahí creencias muy antiguas y que nos parecen bien falsas y ridículas. Sin embargo, han ejercido su imperio sobre el hombre durante gran número de generaciones. Han gobernado las almas, y muy pronto veremos que han regido las sociedades, y que la mayor parte de las instituciones domésticas y sociales de los antiguos emanan de esa fuente.

---

[21] Esquilo, *Coéforas,* 482-484.—En los *Persas,* Esquilo presta a Atosa las ideas de los griegos: "Llevo a mi esposo estos sustentos que regocijan a los muertos, leche, miel dorada, el fruto de la viña; evoquemos el alma de Darío y derramemos estos brebajes que la tierra beberá, y que llegarán hasta los dioses de lo profundo." *(Persas,* 610-620).—Cuando las víctimas se habían ofrecido a las divinidades del cielo, los mortales comían la carne: pero cuando se ofrecía a los muertos, se quemaba íntegramente. (*Pausanias,* II, 10.)

[22] Luciano, *Carón.* c. 22, Ovidio, *Fastos,* 566: *possito pascitur umbra cibo.*

[23] Luciano, *Carón,* c. 22, "Abren fosas cerca de las tumbas y en ellas cuecen la comida de los muertos."

[24] Festo, v, *culina: culina vocatur locus in quo epulæ in funere comburuntur.*

[25] Plutarco, *Arístides,* 21: παραχαλεῖ τοὺς ἀποθανόντας ἐπὶ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν αἱμοχουρίαν.

[26] Luciano, *De luctu,* c. 9.

by Quattrococodrilo

Capítulo II

EL CULTO DE LOS MUERTOS

Estas creencias dieron muy pronto lugar a reglas de conducta. Puesto que el muerto tenía necesidad de alimento y bebida, se concibió que era un deber de los vivos el satisfacer esta necesidad. El cuidado de llevar a los muertos los alimentos no se abandonó al capricho o a los sentimientos variables de los hombres: fue obligatorio. Así se instituyó toda una religión de la muerte, cuyos dogmas han podido extinguirse muy pronto, pero cuyos ritos han durado hasta el triunfo del cristianismo.

Los muertos pasaban por seres sagrados.[27] Los antiguos les otorgaban los más respetuosos epítetos que podían encontrar: llamábanles buenos, santos, bienaventurados.[28] Para ellos tenían toda la veneración que el hombre puede sentir por la divinidad que ama o teme. En su pensamiento, cada muerto era un dios.[29]

Esta especie de apoteosis no era el privilegio de los grandes hombres; no se hacía distinción entre los muertos. Cicerón dice: "Nuestros antepasados han querido que los hombres que habían salido de esta vida se contasen en el número de los dioses."[30] Ni siquiera era necesario haber sido un hombre virtuoso; el malo se convertía en dios como el hombre de bien: sólo que en esta segunda existencia conservaba todas las malas tendencias que había tenido en la primera.[31]

Los griegos daban de buen grado a los muertos el nombre de dioses subterráneos. En Esquilo, un hijo invoca así a su padre muerto: "¡Oh tú, que eres un dios bajo tierra!" Eurípides dice, hablando de Alcestes: "Cerca de su tumba el viajero se detendrá para decir: Ésta es ahora

---

[27] ὅσιου τοὺς μεθεστῶτας ἱεροὺς νομίζειν, Plutarco, *Solón,* 21.

[28] Χρῆστσι, μάκαρες, Aristóteles, citado por Plutarco, *Cuestión. Roman.,* 52; *grieg.,* 5—μάκαρες χθόνιοι, Esquilo, *Coéf.,* 475.

[29] Eurípides, *Fenic.,* 1321; τοῖς θανοῦσι χρὴ τὸν οὐ τεθνηκότα τιμάς δίδοντα χθόνιον εὖ σέβειν θεόν.—Odisea, X, 526: εὐχῇσι λίση κλυτὰ ἔθνεα νεκρῶν.—Esquilo, *Coef.,* 475; "¡Oh bienaventurados que moráis bajo la tierra, escuchad mi invocación; venid en socorro de vuestros hijos y concederles la victoria!" En virtud de esta idea, llama Eneas a su difunto padre *Sancte parens, divinus parens:* Virg., *En.,* V, 80; V. 47.—Plutarco, *Cuest. rom.,* 14: θεὸν γεγονὲναι τὸν τεθνηκότα λέγουσι.—Cornelio Nepote, fragmentos, XII; *parentabis mihi et invocabis deum parentem.*

[30] Cicerón, *De legibus,* II, 22.

[31] San Agustín, *Ciudad de Dios,* VIII, 26; IX, 11.

una divinidad bienaventurada."[32] Los romanos daban a los muertos el nombre de dioses manes. "Dad a los dioses manes lo que les es debido, dice Cicerón; son hombres que han dejado la vida; tenedles por seres divinos."[33]

Las tumbas eran los templos de estas divinidades. Por eso ostentaban la inscripción sacramental *Dis Manibus,* y en griego θεοῖς χθονίοις. Significaba esto que el dios vivía allí enterrado, *Manesque Sepulti,* dice Virgilio.[34] Ante la tumba había un altar para los sacrificios, como ante los templos de dioses.[35]

Este culto de los muertos se encuentra entre los helenos, entre los latinos, entre los sabinos,[36] entre los etruscos; se le encuentra también entre los arios de la India. Los himnos del Rig Veda hacen de él mención. El libro de las *Leyes de Manú* habla de ese culto como del más antiguo que los hombres hayan procesado. En ese libro se advierte ya que la idea de la metempsicosis ha pasado sobre esta antigua creencia; y ya antes se había establecido la religión de Brahma, y, sin embargo, bajo el culto de Brahma. bajo la doctrina de la metempsicosis, subsiste viva e indestructible la religión de las almas de los antepasados, obligando al redactor de las *Leyes de Manú* a contar con ella y a mantener sus prescripciones en el libro sagrado. No es la menor singularidad de este libro tan extraño el haber conservado las reglas referentes a esas antiguas creencias, si se tiene en cuenta que evidentemente fue redactado en una época en que dominaban creencias del todo opuestas. Esto prueba que si se necesita mucho tiempo para que las creencias humanas se transformen, se necesita todavía más para que las prácticas exteriores y las leyes se modifiquen. Aún ahora, pasados tantos siglos y revoluciones, los indos siguen tributando sus ofrendas a los antepasados. Estas ideas y estos ritos son lo que hay de más antiguo en la raza indoeuropea, y son también lo que hay de más persistente.

---

[32] Eurípides, *Alcestes,* 1015; νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων χαῖρ, ὦ πότνι, εὖ δὲ δοίης.

[33] Cicerón, *De leg.,* II, 9, Varrón, en San Agustín, *Ciudad de Dios,* VIII, 26.

[34] Virgilio, *En.,* IV, 54.

[35] Eurípides, *Troyanas.* 96: τύμβους θ' ἱερὰ τῶν κεκμηκότων. *Electra.* 505-510.—Virgilio, *En.,* VI, 177: *Aramque sepulcri;* III, 63: *Stant Manibus aræ;* III, 305: *Et geminas, causam lacrymis, sacraverat aras;* V, 48: *Divini ossa parentis condidimus terra mæstasque sacravimus aras.* El gramático Nonio Marcelo dice que el sepulcro se llamaba templo entre los antiguos, y en efecto. Virgilio emplea la palabra, *templum* para designar la tumba o cenotafio que Dido erigió a su esposo (*En.,* IV, 457). Plutarco. *Cuest. rom.,* 14: ἐπὶ τῶν τάφων ἐπιστρέφονται, καθάπερ θεῶν ἱερὰ τιμῶντες τὰ τῶν πατέρων μνήματα. Siguió llamándose para la piedra erigida sobre la tumba (Suetonio, *Nerón,* 50). Esta palabra se emplea en las inscripciones funerarias. *Orelli,* núms. 4521, 4522, 4826.

[36] Varrón, *De lingua lat.,* V. 74.

by Quattrococodrilo

Este culto era en la India el mismo que en Grecia e Italia. El indo debía suministrar a los manes la comida, llamada *sraddha*. "Que el jefe de la casa haga el *sraddha* con arroz, leche, raíces, frutas, para atraer sobre sí la benevolencia de los manes." El indo creía que en el momento de ofrecer esta comida fúnebre, los manes de los antepasados venían a sentarse a su lado y tomaban el alimento que se les presentaba. También creía que este banquete comunicaba a los muertos gran regocijo: "Cuando el *sraddha* se hace según los ritos, los antepasados del que ofrece la comida experimentan una satisfacción inalterable."[37]

Así, los arios de Oriente pensaron, en un principio, igual que los de Occidente a propósito del misterio del destino tras la muerte. Antes de creer en la metempsicosis, que presuponía una distinción absoluta entre el alma y el cuerpo, creyeron en la existencia vaga e indecisa del ser humano, invisible pero no inmaterial, que reclamaba de los mortales alimento y bebida.

El indo, cual el griego, consideraba a los muertos como seres divinos que gozaban de una existencia bienaventurada. Pero existía una condición para su felicidad: era necesario que las ofrendas se les tributasen regularmente por los vivos. Si se dejaba de ofrecer el *sraddha* a un muerto, el alma huía de su apacible mansión y se convertía en alma errante que atormentaba a los vivos; de suerte que si los manes eran verdaderamente dioses, sólo lo eran mientras los vivos les honraban con su culto.[38]

Los griegos y romanos profesaban exactamente las mismas opiniones. Si se cesaba de ofrecer a los muertos la comida fúnebre, los muertos salían en seguida de sus tumbas; sombras errantes, se les oía gemir en la noche silenciosa, acusando a los vivos de su negligencia impía; procuraban castigarles, y les enviaban enfermedades o herían al suelo de esterilidad. En fin, no dejaban ningún reposo a los vivos hasta el día en que se reanudaban las comidas fúnebres.[39] El sacrificio, la

---

[37] *Leyes de Manú,* I, 95; III, 82, 122, 127, 146, 189, 274.

[38] Este culto tributado a los muertos se expresaba en griego por las palabras ἐναγίζω, ἐναγισμός, Póllux, VIII, 91; Herodoto, I, 167; Plutarco, *Arístides,* 21; *Catón,* 15; Pausanias, IX, 13, 3. La palabra ἐναγίζω se decía de los sacrificios ofrecidos a los muertos, θύω de los que se ofrecían a los dioses del cielo; esta diferencia está bien indicada por Pausanias, II, 10, 1, y por el Escoliasta de Eurípides, *Fenic.,* 281, V, Plutarco: *Cuest. rom.,* 34; χοὰς καὶ ἐναγισμοὺς τοῖς τεθνηκόσι... χοὰς καὶ ἐναγισμὸν φέρουσιν ἐπὶ τὸν τάφον.

[39] Véase en Herodoto, I, 167, la historia de las almas de los focenses que trastornan una comarca entera hasta que se les consagra un aniversario; hay otras historias análogas en Herodoto y en Pausanias VI, 6, 7. Lo mismo en Esquilo: Clitemnestra, advertida de que los manes de Agamemnón están irritados contra ella, se apresura a depositar alimentos sobre su tumba. Véase también la leyenda romana que cuenta Ovidio, *Fastos,* II, 549-556:

ofrenda del sustento y la libación, los hacían volver a la tumba y les devolvían el reposo y los atributos divinos. El hombre quedaba entonces en paz con ellos.[40]

Si el muerto al que se olvidaba era un ser malhechor, aquél al que se honraba era un dios tutelar, que amaba a los que le ofrecían el sustento. Para protegerlos seguía tomando parte en los negocios humanos, y en ellos desempeñaba frecuentemente su papel. Aunque muerto, sabía ser fuerte y activo. Se le imploraba; se solicitaban su ayuda y sus favores. Cuando pasaba ante una tumba, el caminante se paraba y decía: "¡Tú, que eres un dios bajo tierra, seme propicio!"[41]

Puede juzgarse de la influencia que los antiguos atribuían a los muertos por esta súplica que Electra dirige a los manes de su padre. "¡Ten piedad de mí y de mi hermano Orestes; hazle volver a este país; oye mi ruego, oh padre mío, atiende mis votos al recibir mis libaciones!" Estos dioses poderosos no sólo otorgan los bienes materiales, pues Electra añade: "Dame un corazón más casto que el de mi madre, y manos más puras."[42] También el indo pide a los manes "que se acreciente en su familia el número de los hombres de bien, que haya mucho para dar".

Estas almas humanas, divinizadas por la muerte, eran lo que los griegos llamaban *demonios* o *héroes*.[43] Los latinos les dieron el nombre

---

"Un día se olvidó el deber de los *parentalia*, y las almas salieron entonces de las tumbas y se les oyó correr dando alaridos por las calles de la ciudad y por los campos del Lacio hasta que volvieron a ofrecérseles los sacrificios sobre las tumbas." Véase también la historia que refiere Plinio el Joven, VII, 27.

[40] Ovidio, *Fast.*, II, 518: *Animas placate paternas.*—Virgilio, *En.*, VI, 379: *Ossa piabunt et statuent tumulum et tumulo solemnia mittent.*—Compárese el griego ἱλάσκομαι (Pausanias, VI; 6, 8).—Tito Livio, I, 20: *Justa funebria placandosque manes.*

[41] Eurípides, *Alcestes*, 1004 (1016).—"Créese que si no prestamos atención a estos muertos y si descuidamos su culto, nos hacen mal, y que, al contrario, nos hacen bien si nos los volvemos propicios con nuestras ofrendas." Porfirio, *De abstin.*, II, 37. V. Horacio, *Odas*, II, 23; Platón, *Leyes*, IX, págs. 926, 927.

[42] Esquilo, *Coéforas*, 122-145.

[43] Es posible que el sentido primitivo de ἥρως haya sido el de hombre muerto. La lengua de las inscripciones, que es la vulgar y al mismo tiempo la que mejor conserva el sentido antiguo de las palabras, emplea a veces ἥρως con la simple significación que damos a la palabra difunto: ἥρως χρῆστε, χαῖρε, Bœckh, *Corp. Inscr.*, números 1629, 1723, 1781, 1782, 1784, 1786, 1789. 3398; Ph. Lebas, *Monum de Morea*, pág. 205. Véase Teognis, ed. Welcker, v. 513, y Pausanias, VI, 6, 9, los tebanos poseían una antigua expresión para significar *morir*, ἥρωα γίνεσθαι (Aristóteles fragmentos, edic. Heitz, tomo IV, pág. 260. Véase Plutarco, *Proverb, quibus Alex, usi sunt*, cap. 47).—Los griegos daban también al alma de un muerto el nombre de δαίμων. Eurípides, *Alcestes*, 1140, y el Escoliasta. Esquilo. *Persas*, 620: δαίμονα Δαρεῖον Pausanias, VI, 6: δαίμων ἀνθρώπον.

by Quattrococodrilo

de *Lares. Manes,*[44] *Genios.* "Nuestros antepasados, dice Apuleyo, han creído que cuando los manes eran malhechores debía de llamárseles larvas, y los denominaban lares cuando eran benévolos y propicios."[45] En otra parte se lee. "Genio y lar es el mismo ser; así lo han creído nuestros antepasados",[46] y en Cicerón: "Lo que los griegos llamaban demonios, nosotros los denominamos lares."[47]

Esta religión de los muertos parece ser la más antigua que haya existido entre esta raza de hombres. Antes de concebir y de adorar a Indra o a Zeus, el hombre adoró a los muertos; tuvo miedo de ellos y les dirigió sus preces. Por ahí parece que ha comenzado el sentimiento religioso. Quizá en presencia de la muerte ha sentido el hombre por primera vez la idea de lo sobrenatural y ha querido esperar en algo más allá de lo que veía. La muerte fue el primer misterio, y puso al hombre en el camino de los demás misterios. Le hizo elevar su pensamiento de lo visible o lo invisible, de lo transitorio a lo eterno, de lo humano a lo divino.

CAPÍTULO III

EL FUEGO SAGRADO

La casa de un griego o de un romano encerraba un altar: en este altar tenía que haber siempre una poca de ceniza y carbones encendidos.[48] Era una obligación sagrada para el jefe de la casa el conservar el fuego día y noche. ¡Desgraciada la casa donde se extinguía! Todas las noches se cubrían los carbones con ceniza para evitar que se consumiesen enteramente; al levantarse, el primer cuidado era reavivar ese fuego alimentándolo con algunas ramas. El fuego no cesaba de brillar

---

[44] *Manes virginiæ* (Tito Livio, III, 58). *Manes conjugis* (Virgilio, VI, 119). *Patris Anchisæ Manes (Id.,* X, 534). *Manes Hectoris (Id.* III, 303). *Dis Manibus Martialis, Dis Manibus Acutiæ* (*Orelli,* núms. 4440, 4441, 4447, 4459, etc.). *Valerii deos manes* (Tito Livio, III, 19).

[45] Apuleyo, *De deo Socratis.* Servio, *ad Æneid,* III, 63.

[46] Censorino, *De die natali,* 3.

[47] Cicerón, *Timeo,* 11.—Dionisio de Halicarnaso tradujo *Lar familiaris* por: κατ' οἰκίαν ἥρως *(Antiq. rom.,* IV, 2).

[48] Los griegos designaban este altar con nombres diversos, βῶμος, ἐσχάρα, ἑστία; el último acabó prevaleciendo en la costumbre y fue en seguida el nombre que designó a la diosa Vesta. Los latinos llamaron indistintamente al altar *vesta, ara* o *focus. In primis ingressibus domorum vestæ, id est aræ et foci, solent haberi* (Nonio Marcelo, edic. Quicherat, pág. 53).

en el altar hasta que la familia perecía totalmente: hogar extinguido, familia extinguida, eran expresiones sinónimas entre los antiguos.[49]

Es manifiesto que esta costumbre de conservar perennemente el fuego del altar se relacionaba con una antigua creencia. Las reglas y los ritos que a este propósito se observaban demuestran que no era ésa una costumbre insignificante. No era lícito alimentar ese fuego con cualquier clase de madera: la religión distinguía entre los árboles las especies que podían emplearse en este uso y las que era impío utilizar.[50] La religión también prescribía que este fuego debía conservarse siempre puro;[51] lo que significaba, en sentido literal, que ninguna cosa sucia podía echarse en el fuego, y, en sentido figurado, que ningún acto culpable debía cometerse en su presencia. Había un día del año, que entre los romanos era el 1º de mayo, en que cada familia tenía que extinguir su fuego sagrado y encender otro inmediatamente.[52] Pero para obtener el nuevo fuego era preciso observar escrupulosamente algunos ritos. Había que preservarse sobre todo de emplear el pedernal hiriéndolo con el hierro. Los únicos procedimientos permitidos eran concentrar en un punto el calor de los rayos solares o frotar rápidamente dos trozos de cierta madera hasta hacer brotar la chispa.[53] Estas diferentes reglas prueban suficientemente que, en opinión de los antiguos, no se trataba solamente de producir o conservar un elemento útil y agradable: aquellos hombres veían otra cosa en el fuego que ardía en sus altares.

El fuego tenía algo de divino; se le adoraba, se le rendía un verdadero culto. Se le ofrendaba cuanto se juzgaba que podía ser grato a un dios: flores, frutas, incienso, vino.[54] Se solicitaba su protección, se le creía poderoso. Se le dirigían fervientes oraciones para alcanzar de él esos eternos objetos de los anhelos humanos: salud, riqueza, felicidad. Una de esas oraciones que nos ha sido conservada en la colección de los himnos órficos está concebida así: "¡Hogar, haznos siempre florecientes, siempre dichosos; oh tú, que eres eterno, bello, siempre joven, tú que sustentas, tú que eres rico, recibe con propicio corazón

---

[49] *Himnos homér.*, XXIX. *Himnos órficos*, LXXXIV. Hesíodo, *Opera*, 679. Esquilo, *Agam.*, 1056. Eurípides, *Hércul. Fur.*, 503, 599. Tucídides, I, 136. Aristófanes, *Plut.*, 795. Catón, *De re rust.*, 143. Cicerón, *Pro domo*, 40. Tíbulo, I, 1, 4. Horacio, *Epod.*, II, 43. Ovidio, A. A., I, 637. Virgilio, II, 512.

[50] Virgilio, VII, 71: *castis tædis*. Festo, v. *Felicis*. Plutarco, *Numa*, 9.

[51] Eurípides, *Hérc. fur.*, 715. Catón *De re rust.*, 143. Ovidio, *Fast.*, III, 698.

[52] Macrobio, *Saturn.*, I, 12.

[53] Plutarco, *Numa*, 9: Festo, edic. Muller, pág. 106.

[54] Ovidio, A. A., I, 637; *dentur in antiquos thura merumque focos*. Plauto, *Caut.*, II, 39-40; *Mercator*, V. 4, 5, Tíbulo, I, 3, 34. Horacio, *Odas*, XXIII, 2, 3-4, Catón, *De re rustic.*, 143, Plauto, *Aul.*, prólogo.

by Quattrococodrilo

nuestras ofrendas y danos en retorno la felicidad y la salud que es tan dulce!"[55] Así se veía en el hogar a un dios bienhechor que conservaba la vida del hombre, a un dios rico que le sustentaba con sus dones, a un dios fuerte que protegía la casa y la familia. Ante un peligro, se buscaba refugio a su lado. Cuando es asaltado el palacio de Príamo, Hécuba arrastra al viejo rey hasta el hogar: "Tus armas no podrán defenderte, le dice ella; pero este altar nos protegerá a todos."[56]

Véase a Alcestes, que va a morir dando su vida por salvar a su esposo. Acercándose al hogar lo invoca en estos términos: "¡Oh divinidad, señora de esta casa, ésta es la postrera vez que ante ti me inclino y te dirijo mis ruegos, pues voy a descender donde están los muertos. Vela por mis hijos, que ya no tendrán madre; concede a mi hijo una tierna esposa, y a mi hija un noble esposo. Permite que no mueran antes de la edad, como yo, sino que en el seno de la felicidad consuman una larga existencia."[57] El hogar enriquecía a la familia. Plauto, en una de sus comedias, lo representa midiendo sus dones conforme al culto que se le tributa.[58] Los griegos lo llamaban dios de la riqueza, κτήσιος.[59] El padre lo invocaba en favor de sus hijos, implorando que "les otorgase la salud y abundantes bienes".[60] En el infortunio, el hombre se volvía contra su hogar y le acusaba; en la felicidad, le daba gracias. El soldado que tornaba de la guerra se le mostraba agradecido por haber escapado a los peligros. Esquilo nos representa a Agamemnón vuelto de Troya, feliz, cubierto de gloria: no es a Júpiter al que va a tributar gracias; no es a un templo donde va a manifestar su alegría y su agradecimiento: el sacrificio de acción de gracias lo ofrece al hogar que está en su casa.[61] Jamás salía el hombre de su morada sin dirigir una oración a su hogar; a la vuelta, antes de ver a su mujer y de abrazar a sus hijos, debía inclinarse ante el hogar e invocarlo.[62]

El fuego del hogar era, pues, la Providencia de la familia. Su culto era muy sencillo. La primera regla era que hubiese siempre en el altar algunos carbones encendidos, pues si el fuego se extinguía, era un dios quien cesaba de existir. A ciertas horas del día se colocaban en el hogar

---

[55] *Himnos orf.*, 84.

[56] Virgilio, *En.*, II, 525, Horacio, *Æpist,* I, 5. Ovidio, *Tristes,* IV, 8. 22.

[57] Eurípides, *Alcestes,* 162-168.

[58] Plauto, *Aul.*, prólogo.

[59] θεὸς κτήσιος, Eustato *in Odyss.*, págs. 1756 y 1814. El Ζεὺς κτήσιος, que frecuentemente se menciona, es un dios doméstico, el hogar.

[60] Iseo, *De Cironis hered.*, 16: ηὔχετο ἡμῖν ὑγίειαν διδόναι καὶ κτῆσιν ἀγαθήν.

[61] Esquilo, *Agam.*, 851-853.

[62] Catón, *De re rust.*, 2. Eurípides, *Hercul. Fur.*, 523.

hierbas secas y maderas; el dios se manifestaba entonces en una llama brillante.[63] Se le ofrecían sacrificios, y la esencia de todos los sacrificios consistía en conservar y reanimar el fuego sagrado, en nutrir y fomentar el cuerpo del dios. Por eso se le ofrecía la leña ante todo; por eso se derramaba en seguida en el altar el ardiente vino de Grecia, el aceite, el incienso, la grasa de las víctimas. El dios, recibía estas ofrendas, las devoraba; satisfecho y radiante, se alzaba sobre el altar e iluminaba con sus rayos al adorador.[64] Éste era el momento de invocarlo: el himno de la oración brotaba del corazón de los hombres.

La comida era el acto religioso por excelencia. El dios la presidía. Él era quien había cocido el pan y preparado los alimentos;[65] por eso se le consagraba una oración al empezar y otra al concluir la comida. Antes de comer se depositaban en el altar las primicias del alimento; antes de beber se derramaba la libación del vino. Era ésta la parte del dios. Nadie dudaba de que estuviese presente ni de que comiese y bebiese; ¿pues no se veía, en verdad, aumentar la llama como si se hubiese nutrido de los alimentos ofrecidos? La comida se compartía así, entre el hombre y el dios: era una ceremonia santa por la que entraban en mutua comunión.[66] Antiguas creencias, que a la larga desaparecieron de los espíritus, pero que, como huella, dejaron durante mucho tiempo usos, ritos, formas del lenguaje de que ni el incrédulo podía liberarse. Horacio, Ovidio, Juvenal, aún comían ante su hogar y hacían la libación y la oración.[67]

El culto del fuego sagrado no pertenecía exclusivamente a las poblaciones de Grecia e Italia. Se le encuentra en Oriente. Las *Leyes de Manú,* en la redacción que ha llegado hasta nosotros, nos muestra la

---

[63] Virg., *En.*, I, 704: *Flammis adolere Penates.*

[64] Virgilio, *Geórg.*, IV, 383-385.

Ter liquido ardentem perfudit nectare vestam,
Ter flamma ad summum tecti subjecta reluxit.

Servio explica así estos dos versos: *id est, in ignem vinum purisimum fudit, post quod quia magis flamma convaluit bonum omen ostendit.*

[65] Ovidio, *Fast.*, VI, 315.

[66] Plutarco, *Cuest, rom.*, 64: ἱερόν τι ἡ τράπεζα. Id., *Symposiaca,* vII, 4, 7: τράπεζα ὑπ' ἐνίων ἑστὶα καλεῖται. Id., *Ibid.*, VII, 4, 4: ἀπαρχὰς τῶ πύρι αποδίδοντας.—Ovidio, *Fast.*, VI, 300: *Et mensæ credere adesse deos.* VI, 630: *In ornatum fundere vina focum,* II, 634: *Nutriat incinctos mixta patella Lares. Cf.* Plauto, *Aul.*, II, 7, 16, Horacio, *Odas,* III, 23; *Sat.*, II, 3, 166; Juvenal, XII, 87-90; Plutarco, *De Fort. Rom.*,10.—Compárense el *Himno homérico,* XXIX, 6, Plutarco, fragmentos, *Com. Sobre Hesíodo,* 44. Servio, *in Æneida,* I, 730: *Apud Romanos, cœna edita, silentium fieri solebat quoad ea quæ de cœna libata fuerant ad focum ferrentur et igni darentur ac puer deos propitios nuntiasset.*

[67] *Ante larem proprium vescor vernasque procaces pasco libatis dapibus* (Horacio, *Sat.*, II, 6, 66). Ovidio, *Fast.*, II, 631-633.—Juvenal, XII, 83-90.—Petronio, *Sat.*, c. 60.

by Quattrococodrilo

religión de Brahma completamente establecida y aun propensa a declinar: pero han conservado vestigios y restos de una religión más antigua, la del hogar, que el culto de Brahma había relegado a segundo término, pero no destruido. El brahmán tiene su hogar, que debe conservar noche y día. Cada mañana y cada tarde lo alimenta con leña; pero, como entre los griegos, tenía que ser con leña de ciertos árboles indicados por la religión. Como los griegos los italianos le ofrecen vino, el indo le vierte el licor fermentado que denomina *soma.* La comida también es un acto religioso, y los ritos están descritos escrupulosamente en las *Leyes de Manú.* Se dirigen oraciones al hogar, como en Grecia; se le ofrecen las primicias de la comida, arroz, manteca, miel. Dicen esas leyes: "El brahmán no debe comer del arroz de la nueva cosecha antes de ofrecer las primicias al hogar, pues el fuego sagrado está ávido de grano, y cuando no se le honra, devora la existencia del brahmán negligente." Los indos, como los griegos y romanos, se representaban a los dioses no sólo como ávidos de honores y respeto, sino también de bebida y de alimento. El hombre se creía obligado a satisfacer su hambre y su sed si quería evitar su cólera.

Entre los indos suele llamarse *Agni* esta divinidad del fuego. El Rig-Veda contiene gran cantidad de himnos que se le han dedicado. Dícese en uno de ellos: "¡Oh, Agni, eres la vida, el protector del hombre!... ¡Por premio de nuestras alabanzas otorga, al padre de familia que te implora, la gloria y la riqueza!... Agni, eres un defensor prudente y un padre; te debemos la vida, somos tu familia!" Así, el fuego del hogar es como en Grecia un poder tutelar. El hombre le pide la abundancia: "Haz que la tierra sea siempre liberal para nosotros." Le implora la salud: "Que goce largo tiempo de la luz, y que llegue a la vejez como el sol a su ocaso." También le pide la sabiduría: "¡Oh Agni, tú colocas en la buena senda al hombre que se extravió en la mala... Si hemos cometido alguna falta, si hemos marchado lejos de ti, perdónanos!" Como en Grecia, este fuego del hogar era esencialmente puro; se lo prohibía severamente al brahmán echar en él nada sucio y hasta calentarse en él los pies.[68] Como en Grecia, el hombre culpable no podía acercarse a su hogar antes de purificarse de la mancha.

Es gran prueba de la antigüedad de esas creencias y prácticas encontrarlas a la vez entre los hombres de las costas del Mediterráneo y entre los de la península índica. Seguramente que los griegos no han recibido esta religión de los indos, ni los indos de los griegos. Pero los

---

[68] Análoga prescripción en la religión romana: *pedem in focum non imponere.* Varrón en Nonio, pág. 479, edic. Quicherat, pág. 557.

griegos, los italianos, los indos, pertenecían a una misma raza; sus antepasados, en una época remotísima, habían vivido juntos en el Asia central. Allí es donde primitivamente habían concebido esas creencias y establecido esos ritos. La religión del fuego sagrado data, pues, de la época lejana y oscura en que aún no había ni griegos, ni italianos, ni indos, y en que sólo había arios. Cuando se separaron las tribus, cada una transportó ese culto: unas, a las riberas del Ganges, las otras a las costas del Mediterráneo. Más tarde esas tribus, que se separaron y ya no mantuvieron relaciones entre sí, adoraron a Brahma unas, otras a Zeus, a Jano otras: cada grupo se forjó sus dioses. Pero todas conservaron como legado antiguo la religión primitiva que habían concebido y practicado en la cuna común de su raza.

Si la existencia de este culto entre todos los pueblos indo-europeos no demostrase suficientemente su alta antigüedad, se encontrarían otras pruebas en los ritos religiosos de los griegos y romanos. En todos los sacrificios, aun en los que se hacían en honor de Zeus o Atenea, siempre se dirigía al hogar la primera invocación.[69] Toda oración a un dios, cualquiera que fuese, tenía que comenzar y concluir con otra oración al hogar.[70] El primer sacrificio que toda la Grecia ofrecía en Olimpia era para el hogar, el segundo para Zeus.[71] También en Roma la primera adoración era siempre para Vesta, que no era otra cosa que el hogar.[72] Ovidio dice de esta divinidad que ocupa el primer lugar en las prácticas religiosas de los hombres. Así leemos también en los himnos del Rig-Veda: "Antes que a los demás dioses es necesario invocar a Agni. Pronunciaremos su nombre venerable antes que el de los otros inmortales. ¡Oh Agni, cualquiera que sea el dios que honremos con nuestro sacrificio, siempre a ti se dirige el holocausto!" Es, pues, cierto que en Roma durante el tiempo de Ovidio y en la India de los brahmanes, el fuego del hogar tenía preferencia sobre todos los otros dioses, no es que Júpiter y Brahma no hubiesen adquirido mucha mayor importancia en la religión de los hombres; pero se tenía presente que el fuego del hogar era muy anterior a aquellos dioses. Desde hacía muchos siglos había adquirido el primer lugar en el culto, y los dioses más modernos y más grandes no habían podido desposeerlo de esa primacía.

Los símbolos de esta religión se modificaron en el curso de las edades. Cuando las poblaciones de Grecia e Italia adquirieron el hábito

---

[69] Porfirio, *De abstin.*, II, pág. 106: Plutarco, *De frígido,* 8.

[70] *Himn., hom.,* 29; *Ibid.,* 3, v. 33. Platón, *Cratilo,* 18. *Hesiquio,* ἀφ ἑστίας. Diódoro, VI, 2. Aristófanes, *Pájaros,* 865.

[71] Pausanias, V, 14.

[72] Cicerón, *De nat. Deor.,* II, 27, Ovidio, *Fast.,* VI, 304.

by Quattrococodrilo

de representarse a sus dioses como personas, y de dar a cada cual un nombre propio y una forma humana, el viejo culto del hogar sufrió la ley común que la inteligencia humana imponía durante este período a toda religión. El altar del fuego sagrado fue personificado; se le llamó ἑστία, Vesta; el nombre fue idéntico en latín y en griego, y no fue otro que aquél que en la lengua común y primitiva servía para designar un altar. Por un procedimiento bastante ordinario, del nombre común se hizo un nombre propio. La leyenda se forjó poco a poco. Se representó a esta divinidad con rasgos de mujer, porque la palabra que designaba al altar pertenecía al género femenino. Se llegó hasta representar a esta diosa por medio de estatuas. Pero jamás se pudo borrar la huella de la creencia primitiva, según la cual esta divinidad era, sencillamente, el fuego del altar, y el mismo Ovidio se ve obligado a convenir que Vesta no era otra cosa que una "llama viviente".[73]

Si comparamos el culto del fuego sagrado con el culto de los muertos, de que hemos hablado hace poco, surge estrecha relación entre ellos.

Observemos, ante todo, que el fuego conservado en el hogar no es, en el pensamiento de los hombres, el fuego de la naturaleza material. Lo que en él se ve no es el elemento puramente físico que calienta o que arde, que transforma a los cuerpos, funde los metales y se convierte en poderoso instrumento de la industria humana. El fuego del hogar es de muy distinta naturaleza. Es fuego puro que sólo se crea con ayuda de ciertos ritos y se conserva con cierta especie de madera. Es fuego casto: la unión de los sexos ha de realizarse lejos de su presencia .[74] No sólo se le pide la riqueza y la salud; se le ruega también para obtener la pureza del corazón, la templanza, la sabiduría. "Haznos ricos y florecientes, dice un himno órfico; haznos también cuerdos y castos." El fuego del hogar es, pues, una especie de ser moral. Es cierto que brilla, que calienta, que cuece el alimento sagrado, pero al mismo tiempo tiene un pensamiento, una conciencia; concibe deberes y vela para que se realicen. Diríase que es hombre, pues posee del hombre la doble naturaleza: físicamente, resplandece, se mueve, vive, procura la abundancia, prepara la comida, sustenta al cuerpo; moralmente, tiene sentimientos y afectos, concede al hombre la pureza, prescribe lo bello y lo bueno, nutre al alma. Puede decirse que conserva la vida humana en la doble serie de sus manifestaciones. Es a la vez fuente de la riqueza, de la salud, de la virtud. Es, en verdad, el dios de la natu-

---

[73] Ovidio, *Fast.*, VI, 291.

[74] Hesíodo, *Opera,* 678-680, Plutarco, *Com. sobre Hes.*, fragmento 43.

raleza humana. Luego, cuando este culto quedó relegado a segundo término por Brahma o por Zeus, el fuego del hogar significó aquello que había de más accesible en lo divino: fue su intermediario con los dioses de la naturaleza física; se encargó de conducir al cielo la oración y la ofrenda del hombre, y de aportar al hombre los favores divinos. Todavía después, cuando se forjó de este mito del fuego sagrado la gran Vesta, Vesta fue la diosa virgen, que no representa en el mundo la fecundidad ni el poder: fue el orden, pero no el orden riguroso, abstracto, matemático, la ley imperiosa y fatal, ἀνάγκη, que se advirtió muy pronto en los fenómenos de la naturaleza física. Fue el orden moral. Se la concibió como una especie de alma universal que regulaba los movimientos diversos de los mundos, como el alma humana dicta la regla en nuestros órganos.

Así se entrevé el pensamiento de las generaciones primitivas. El principio de este culto radica fuera de la naturaleza física y se encuentra en ese pequeño mundo misterioso que es el hombre.

Esto nos vuelve al culto de los muertos. Ambos son de la misma antigüedad. Tan íntimamente estaban asociados, que la creencia de los antiguos hacía de ellos una sola religión. Hogar, demonios, héroes, dioses lares, todo esto se confundía.[75] Por dos pasajes de Plauto y Columela se ve que en el lenguaje ordinario se decía indiferentemente hogar o lar doméstico, y también se ve por Cicerón que no se diferenciaba el hogar de los penates, ni los penates de los dioses lares.[76] En Servio leemos: "Los antiguos entendían por hogares a los dioses lares; así, Virgilio ha podido escribir indistintamente lo mismo hogar por penates que penates por hogar".[77] En un pasaje famoso de la *Eneida,* Héctor dice a Eneas que va a entregarle los penates troyanos, y lo que le entrega es el fuego del hogar. En otro pasaje, Eneas invoca a estos mismos dioses, llamándolos a la vez penates, lares y Vesta.[78]

Ya hemos visto antes que lo que los antiguos llamaban lares o héroes no era otra cosa que el alma de los muertos, a la que el hombre atribuía un poder sobrehumano y divino. El recuerdo de uno de estos muertos sagrados estaba ligado siempre al hogar. Adorando a uno no podía olvidarse al otro. Estaban asociados en el respeto de los hombres

---

[75] Tíbulo, II, 2. Horacio, *Odas,* IV, 11, 6. Ovidio. *Trist.,* III, 13; V. 5. Los griegos daban a sus dioses domésticos o héroes el epíteto de ἐφέστιοι o ἑστιοῦχοι.

[76] Plauto, *Aul.,* II, 7, 16. *In foco nostro Lari.* Columela, XI, 1, 19: *Larem focumque familiarem.* Cicerón, *Pro domo,* 41; *Pro Quintio,* 27, 28.

[77] Servio, *in Æn.,* III, 134.

[78] Virgilio, *En.,* II, 297; IX, 257-258; V. 744.

by Quattrococodrilo

y en sus preces. Cuando los descendientes hablaban del hogar, recordaban con gusto el nombre del antepasado: "Abandona este sitio, dice Orestes a Helena, y acércate al antiguo hogar de Pélope para oír mis palabras."[79] Lo mismo Eneas, hablando del hogar que transporta al través de los mares, lo designa con el nombre de lar de Assaraco, cual si en este hogar viese el alma de su antepasado.

El gramático Servio, instruidísimo en las antigüedades griegas y romanas (se las estudiaba en su tiempo mucho más que en el de Cicerón), dice que era costumbre muy antigua enterrar a los muertos en las casas, y añade: "Por consecuencia de esta costumbre, también se honra en las casas a los lares y a los penates."[80] Esta frase establece claramente una antigua relación entre el culto de los muertos y el hogar. Se puede, pues, pensar que el hogar doméstico sólo fue, en su origen, el símbolo del culto de los muertos; que bajo la piedra del hogar descansaba un antepasado; que el fuego se encendía allí para honrarle, y que este fuego parecía conservar en él la vida o representaba a su alma siempre vigilante.

Esto sólo es una conjetura, pues nos faltan las pruebas. Pero lo cierto es que las más antiguas generaciones de la raza de que proceden griegos y romanos, profesaron el culto de los muertos y el del hogar, antigua religión que no buscaba sus dioses en la naturaleza física, sino en el hombre mismo, y que tenía por objeto de adoración al ser invisible que mora en nosotros, a la fuerza moral y pensante que anima y gobierna nuestro cuerpo.

Esta religión no fue siempre igualmente poderosa sobre el alma; se debilitó poco a poco, pero no se extinguió. Contemporánea de las primeras edades de la raza aria, se adentró tan profundamente en las entrañas de esta raza, que la brillante religión del Olimpo griego no fue suficiente para desarraigarla y se necesitó la venida del cristianismo.

Pronto veremos cuán poderosa acción ha ejercido esta religión en las instituciones domésticas y sociales de los antiguos. Fue concebida e instaurada en esa época remota en que la raza buscaba sus instituciones, y trazó la vía por donde los pueblos han marchado después.

---

[79] Eurípides, *Orestes,* 1420-1422.

[80] Servio, *in Æn.,* V, 64; VI, 152. V. Platón, *Minos,* pág. 315: ''Εθαπτον ἐν τῆ οἰκία τοὺς ἀποθανόντας.

CAPÍTULO IV

LA RELIGIÓN DOMÉSTICA

No hay que representarse esta antigua religión como las que se han fundado posteriormente en una humanidad más civilizada. Desde hace muchos siglos el género humano sólo admite una doctrina religiosa mediante dos condiciones: primera, que le anuncie un dios único; segunda, que se dirija a todos los hombres y a todos sea accesible, sin rechazar sistemáticamente a ninguna clase ni raza. Pero la religión de los primeros tiempos no llenaba ninguna de esas dos condiciones. No sólo no ofrecía a la adoración de los hombres un dios único; pero ni siquiera sus dioses aceptaban la adoración de todos los hombres. No se ofrecían como dioses del género humano. Ni siquiera se parecían a Brahma, que era al menos el dios de una gran casta, ni a Zeus Panhelénico, que era el de una nación entera. En esta religión primitiva cada dios sólo podía ser adorado por una familia. La religión era puramente doméstica.

Hay que aclarar este punto importante pues sin eso no se comprendería la estrechísima relación establecida entre esas antiguas creencias y la constitución de las familias griega y romana.

El culto de los muertos no se parecía en nada al que los cristianos tributan a los santos. Una de las primeras reglas de aquel culto era que cada familia sólo podía rendir culto a los muertos que le pertenecían por la sangre. Sólo el pariente más próximo podía celebrar religiosamente los funerales. En cuanto a la comida fúnebre, que se renovaba después en épocas determinadas, sólo la familia tenía derecho de asistir a ellas, y se excluía severamente al extraño.[81] Se creía que el muerto sólo aceptaba la ofrenda de manos de los suyos, sólo aceptaba culto de sus descendientes. La presencia de un hombre que no pertenecía a la familia turbaba el reposo de los manes. Por eso la ley prohibía que el extranjero se acercase a una tumba.[82] Tocar con el pie, aun por descuido, una sepultura, era acto impío, por el cual era preciso aquietar

[81] La ley de Solón prohibía seguir gimiendo al cortejo fúnebre de un hombre si no era un pariente (Plutarco, *Solón*, 21). Tampoco autorizaba a las mujeres para seguir al muerto si no eran primas por lo menos, ἐντὸς ἀνεψιαδῶν. (Demóstenes, *in Macartatum*, 62-63. *Cf.* Cicerón, *De legibus*, II, 26. Varrón, L. L., VI, 13. *Ferunt epulas ad sepulcrum quibus jus ibi parentare.* Gayo, II, 5, 6: *Si modo mortui funus ad nos pertineat.*

[82] Οὐκ ἔξεστιν ἐπ' ἀλλότρια μνήματα βαδίζειν (ley de Solón, en Plutarco, *Solón*, 21). *Pittacus omnino accedere quemquam vetat in funus aliorun.* (Cicerón, *De legibus*, II, 26).

by Quattrococodrilo

al muerto y purificarse a sí mismo. La palabra con que los antiguos designaban el culto de los muertos es significativa: los griegos decían πατριάζειν,[83] los latinos *parentare*. Es que cada cual sólo dirigía la oración y la ofrenda a sus padres.[84] El culto de los muertos era verdaderamente el culto de los antepasados.[85] Aunque mofándose de las opiniones del vulgo, Luciano nos las explica claramente cuando dice: "El muerto que no ha dejado hijos no recibe ofrendas y está expuesto a hambre perpetua."[86]

En la India, como en Grecia, la ofrenda a un muerto sólo podía hacerse por sus descendientes. La ley de los indos, como la ley ateniense, prohibía admitir a un extraño, aunque fuese un amigo, a la comida fúnebre. Tan necesario era que estas comidas fúnebres fuesen ofrecidas por los descendientes del muerto y no por otros, que se suponía que los manes pronunciaban frecuentemente en su mansión este voto. "¡Que nazcan sucesivamente de nuestra descendencia hijos que nos ofrezcan en toda la sucesión de los tiempos el arroz cocido con leche, la miel y la manteca clarificada!"[87]

Síguese de aquí que en Grecia y Roma, como en la India, el hijo tenía el deber de hacer las libaciones y sacrificios a los manes de su padre y de todos sus abuelos.[88] Faltar a este deber era la impiedad más grave que podía someterse, pues la interrupción de ese culto hacía decaer a una serie de muertos y destruía su felicidad. Tal negligencia no era menos que un verdadero parricidio, multiplicado tantas veces como antepasados había en la familia.

Si, al contrario, los sacrificios se realizaban siempre conforme a los ritos, y los alimentos se depositaban en la tumba en los días prescritos, el antepasado se convertía entonces en un dios protector. Hostil a todos los que no descendían de él, rechazándolos de su tumba, castigán-

---

[83] Pollux, III, 10.

[84] Así leemos en Iseo, *De Meneclis hered.*, 46. "Si Menecles no tiene hijos, los sacrificios domésticos no se celebrarán para él, y nadie depositará en su tumba el homenaje anual." Otros pasajes del mismo orador muestran que el hijo es el que siempre debe hacer las libaciones sobre la tumba, *De Philoct. hered.*, 51; *ibid.*, 65; *De Apollod. hered.*, 30.

[85] Al menos en su origen, pues las ciudades tuvieron después sus héroes tópicos y nacionales, como veremos más adelante. También veremos que la adopción creaba un parentesco ficticio y daba el derecho de honrar a una serie de antepasados.

[86] Luciano, *De luctu.*

[87] *Leyes de Manú,* III, 138; III, 274.

[88] Esto es lo que la lengua griega llama ποιεῖν τὰ νομιζόμενα (Esquilo, *in Timarch.*, 40; Dinarco, *in Aristog.*, 18) *Cf.* Plutarco, *Catón,* 15; χρὴ τοῖς γονεῦσιν ἐναγίζειν. Véase cómo Dinarco reprocha a Aristogitón el no tributar el sacrificio anual a su padre muerto en Eretria. Dinarco, in *Aristog.*, 18.

dolos con enfermedades si a ella se acercaban, era para los suyos bueno y propicio.

Entre los vivos y los muertos de cada familia existía un cambio perpetuo de buenos oficios. El antepasado recibía de sus descendientes la serie de banquetes fúnebres, esto es, los únicos goces de que podía disfrutar en su segunda vida. El descendiente recibía del antepasado la ayuda y la fuerza que necesitaba en ésta. El vivo no podía prescindir del muerto, ni el muerto del vivo. Así se establecía un lazo poderoso entre todas las generaciones de una misma familia, y se formaba un cuerpo eternamente inseparable.

Cada familia tenía su tumba, donde sus muertos descansaban unos al lado de otros, siempre juntos. Todos los de la misma sangre debían ser enterrados allí, y a ningún hombre de distinta familia podía admitírsela.[89] Allí se celebraban las ceremonias y los aniversarios. Allí creía ver cada familia a sus sagrados ascendientes. En tiempo antiquísimo la tumba estaba en la misma propiedad de la familia, en el centro de la habitación, no lejos de la puerta, "para que los hijos, dice un antiguo, encontrasen siempre a sus padres al entrar o salir de su casa, y le dirigiesen una invocación".[90] Así el antepasado permanecía entre los suyos; invisible, pero presente siempre, seguía formando parte de la familia y siendo el padre. Inmortal, dichoso, divino, se interesaba por

---

[89] La antigua costumbre de las tumbas familiares está atestiguada del modo más formal. Las palabras τάφος πατρῶος, μνῆμα πατρωον, μνημα τῶν προγόνων, se repiten sin cesar entre los griegos, como entre los latinos el *tumulus patrius, monumentum gentis.* Demóstenes, *in Eubulidem,* 28: τὰ πατρῶα μνήμτα ὧν κοινωνουσιν ὅσοιπερ εἰσὶ του γένους. La ley de Solón prohibía enterrar allí a un hombre de distinta familia; *ne alienum inferat* (Cic., *De leg.,* II, 26). Demóstenes, *in Macartatum,* 79, describe la tumba "donde reposan todos los que descienden de Buselos; se la llama el monumento de los Busélidas: es un gran emplazamiento cercado, según la regla antigua". La tumba de los Lakiadas, μνήματα Κιμώνια, es mencionada por Marcelino, biógrafo de Tucídides, y por Plutarco, *Cimón,* 4.—Hay una vieja anécdota que prueba cuán necesario se consideraba que cada muerto fuera enterrado en la tumba de su familia: cuéntase que los lacedemonios, en el momento de entablar batalla con los mesenios, se pusieron en el brazo derecho unas señas particulares con el nombre de cada uno y el de su padre, para que, en caso de muerte, se pudiera reconocer el cuerpo y transportarlo a la tumba paterna: este rasgo de las costumbres antiguas nos lo ha conservado Justino, III, 5. Esquilo alude al mismo uso cuando, hablando de los guerreros que van a morir, dice que serán trasladados a las tumbas de sus padres, τάφων πατρῷων λαχαί *(Siete contra Tebas,* v. 914).—Los romanos también poseían tumbas de familia. Cicerón, *De offic.,* I, 17: *Sanguinis conjunctio, eadem habere monumenta majorum, iisdem uti sacris, sepulcra habere communia.* Como en Grecia, se prohibía enterrar en ellas a un hombre de otra familia; Cicerón. *De leg.,* II, 22, *Mortuum extra gentem inferri fas negant.* Véase Ovidio, *Tristes,* IV, 3, 45; Veleyo, II, 119; Suetonio *Nerón,* 50; *Tiberio,* I; Cicerón, *Tuscul.,* I, 7; *Digesto,* XI, 7: XLVII, 12, 5.

[90] Eurípides, *Helena,* 1163-1168.

by Quattrococodrilo

lo que había dejado de mortal en la tierra; conocía sus necesidades, sostenía su flaqueza. Y el que aún vivía y trabajaba, el que, según la expresión antigua, todavía no se había librado de la existencia, ése tenía al lado a sus guías y sostenes: eran sus padres. En las dificultades invocaba su sabiduría antigua; en las tristezas les pedía consuelo; en el peligro, ayuda; tras una falta, su perdón.

Sin duda que hoy nos cuesta gran trabajo el comprender que un hombre pudiera adorar a su padre o a su antepasado. Hacer del hombre un dios nos parece el reverso de la religión. Nos es casi tan difícil comprender las antiguas creencias de esos hombres, como a ellos les hubiese sido el representarse las nuestras.

Pero recordemos que los antiguos no poseían la idea de la creación, por eso el misterio de la generación era para ellos lo que el misterio de la creación para nosotros. El que engendraba les parecía un ser divino, y adoraban a su ascendiente. Preciso es que este sentimiento haya sido muy natural y potente, pues aparece como el principio de una religión en el origen de casi todas las sociedades humanas: se le encuentra entre los chinos como entre los antiguos getas y escitas, entre las poblaciones de África como entre las del Nuevo Mundo.[91]

El fuego sagrado, que tan estrechamente asociado estaba al culto de los muertos, también tenía por carácter esencial el pertenecer peculiarmente a cada familia. Representaba a los antepasados;[92] era la providencia de la familia, y nada tenía de común con el fuego de la familia vecina, que era otra providencia. Cada hogar protegía a los suyos.

Esta religión estaba íntegramente encerrada en los muros de la casa. El culto no era público. Al contrario, todas las ceremonias sólo se realizaban entre la familia.[93] El hogar jamás se colocaba fuera de la casa, ni siquiera cerca de la puerta exterior, donde el extraño lo hubiese visto de sobra. Los griegos siempre lo colocaban en un recinto[94] que lo protegía del contacto y aun de las miradas de los profanos. Los romanos lo ocultaban en medio de la casa. A todos estos dioses, hogar, lares, manes, se les llamaba dioses ocultos o dioses del interior.[95]

---

[91] Entre los etruscos y romanos era costumbre que cada familia religiosa conservase las imágenes de los antepasados, ordenándolas alrededor del atrio. ¿Eran estas imágenes meros retratos de familia o más bien ídolos?

[92] 'Εστία πατρῷα, *focus patrius*. También entre los Vedas se invoca algunas veces a Agni como dios doméstico.

[93] Iseo, *De Cironis hereditate*, 15-18.

[94] Este recinto se llamaba ἕρκος.

[95] θεοὶ μύχιοι, *dii Penates*, Cicerón, *De nat. Deor.*, II, 27: *Penates, quod penitus insident*. Servio, *Æn.*, III, 12: *Penates ideo appellantur quod in penetralibus ædium coli solebant.*

Para todos los actos de esta religión era indispensable el secreto, *sacrificia occulta,* dice Cicerón;[96] si una ceremonia era advertida por cualquier extraño, se trastornaba, se manchaba con esa sola mirada.

Para esta religión doméstica no había reglas uniformes, ni ritual común. Cada familia poseía la más completa independencia. Ningún poder exterior tenía el derecho de regular su culto o su creencia. No existía otro sacerdote que el padre; como sacerdote, no reconocía ninguna jerarquía. El pontífice de Roma o el arconta de Atenas podían informarse de si el padre de familia observaba todos los ritos religiosos, pero no tenían el derecho de ordenarle la menor modificación. *Suo quisque ritu sacrificium faciat,* tal era la regla absoluta.[97] Cada familia tenía sus ceremonias propias, sus fiestas particulares, sus fórmulas de orar y sus himnos.[98] El padre, único intérprete y único pontífice de su religión, era el único que podía enseñarla, y sólo podía enseñarla a su hijo. Los ritos, los términos de la oración, los cantos, que formaban parte esencial de esta religión doméstica, eran un patrimonio, una propiedad sagrada, que la familia no compartía con nadie, y hasta estaba prohibido revelarla al extraño. Así ocurría también en la India: "Soy fuerte contra mis enemigos, dice el brahmán, con los cantos que conservo de mi familia y que mi padre me ha transmitido."[99]

Así, la religión no residía en los templos, sino en la casa; cada cual tenía sus dioses; cada dios sólo protegía a una familia y sólo era dios en una casa. No puede suponerse razonablemente que una religión de este carácter haya sido revelada a los hombres por la imaginación poderosa de alguno de ellos o les haya sido enseñada por una casta sacerdotal. Ha nacido espontáneamente en el espíritu humano; su cuna ha sido la familia; cada familia ha forjado sus dioses.

Esta religión sólo podía propagarse por la generación. El padre, dándole la vida al hijo, le daba al mismo tiempo su creencia, su culto, el derecho de alimentar el hogar, de ofrecer la comida fúnebre, de pronunciar las fórmulas de oración. La generación establecía un lazo misterioso entre el hijo que nacía a la vida y todos los dioses de la familia. Estos dioses eran su familia misma, θεοὶ ἐγγενεῖς; eran su

---

[96] Cicerón, *De arusp. resp.,* 17.

[97] Varrón, *De ling., lat.,* VII, 88.

[98] Hesíodo, *Opera,* 701. Macrobio, *Sat.,* I, 16. Cic., *De legib..* II, 11; *Ritus familiæ patrumque servare.*

[99] *Rig-Veda,* trad. Langlois, tomo I, pág. 113. *Las leyes de Manú* mencionan frecuentemente los ritos particulares de cada familia; VIII, 3; IX, 7.

by Quattrococodrilo

sangre, θεοὶ σύναιμοι:[100] el hijo traía, pues, al nacer el derecho de adorarlos y ofrecerles los sacrificios; como más adelante, cuando la muerte lo hubiese divinizado a él mismo, también debía de contársele a su vez entre estos dioses de la familia.

Pero hay que observar la particularidad de que la religión doméstica sólo se propagaba de varón en varón. Procedía esto, sin duda, de la idea que los hombres se forjaban de la generación.[101] La creencia de las edades primitivas, tal como se la encuentra en los Vedas y de ella se ven vestigios en todo el derecho griego y romano, fue que el poder reproductor residía exclusivamente en el padre. Sólo el padre poseía el principio misterioso del ser y transmitía la chispa de vida. De esta antigua opinión se originó la regla de que el culto doméstico pasase siempre de varón a varón, de que la mujer sólo participase en él por mediación de su padre o de su marido, y, en fin, de que tras la muerte no tuviese la mujer la misma parte que el hombre en el culto y en las ceremonias de la comida fúnebre. Resultaron, además, otras consecuencias muy graves en el derecho privado y en la constitución de la familia: más adelante las veremos.

---

[100] *Sófocles, Antíg.*, 199; *Ibid.*, 659. Compárese πατρῷοι θεοί en Aristófanes, *Avispas*, 388; Esquilo, *Pers.*, 404; Sófocles, *Electra*, 411; θεοὶ γενέθλιοι, Platón, *Leyes*, V, pág. 729; *Dii generis*. Ovidio, *Fast.*, II, 631.

[101] Los Vedas llaman al fuego sagrado causa de la posteridad masculina. Véase el *Mitakchara*, trad. Orianne, pág. 139.

LIBRO II

LA FAMILIA

CAPÍTULO I

LA RELIGIÓN HA SIDO EL PRINCIPIO CONSTITUTIVO DE LA FAMILIA ANTIGUA

Si con el pensamiento nos transportamos hasta esas antiguas generaciones de hombres, encontraremos en cada casa un altar, y en torno del altar a la familia congregada. Cada mañana se reúne para dirigir al hogar las primeras oraciones, cada noche para invocarlo una postrera vez. En el decurso del día también se reúne cerca de él para la comida, que se comparte piadosamente luego de orar y hacer la libación. En todos sus actos religiosos canta en común los himnos que sus padres le han legado.

Fuera de la casa, pero muy cerca, en el vecino campo, hay una tumba. Es la segunda mansión de esta familia. Allí reposan en común varias generaciones de antepasados: la muerte no los ha separado. Permanecen unidos en esta segunda existencia, y siguen formando una familia indisoluble.

Entre la parte viviente y la parte muerta de la familia, sólo hay la distancia de algunos pasos que separa la casa de la tumba. En ciertos días, determinados para cada cual por su religión doméstica, los vivos se reúnen cerca de los antepasados. Les llevan la comida fúnebre, les vierten la leche y el vino, depositan las tortas y las frutas o queman en su obsequio la carne de una víctima. A cambio de estas ofrendas, solicitan su protección; les llaman sus dioses y les piden que den fertilidad al campo, prosperidad a la casa, virtud a los corazones.

El principio de la familia antigua no radica en la generación exclusivamente. Lo demuestra el hecho de que la hermana no es en la familia lo que el hermano, de que el hijo emancipado o la hija casada cesan completamente de formar parte de ella; demuéstranlo, en fin, diversas disposiciones importantes de las leyes griegas y romanas, que tendremos ocasión de examinar más adelante.

by Quattrococodrilo

El principio de la familia tampoco consiste en el afecto natural, pues el derecho griego y el derecho romano no tienen para nada en cuenta ese sentimiento. Puede existir en el fondo de los corazones, pero nada es en el derecho. El padre puede amar a la hija, pero no legarle sus bienes. Las leyes de sucesión, esto es, aquellas que más fielmente dan testimonio de las ideas que los hombres se forjaban de la familia, están en contradicción flagrante con el orden del nacimiento o con el afecto natural.[1]

Habiendo muy justamente observado los historiadores del derecho romano que ni el nacimiento ni el afecto eran el fundamento de la familia romana, han creído que ese fundamento debía encontrarse en el poder paternal o marital. De este poder hacen una especie de institución primordial. Pero no explican cómo se ha formado, a menos que sea por la superioridad de fuerza del marido sobre la mujer, del padre sobre los hijos. Pues bien, es equivocarse gravemente el colocar así la fuerza en el origen del derecho. Más adelante veremos que la autoridad paternal o marital, lejos de haber sido una causa primera, ha sido un efecto, pues se ha derivado de la religión y por ésta se ha establecido: no es, pues, el principio constitutivo de la familia.

Lo que une a los miembros de la familia antigua es algo más poderoso que el nacimiento, que el sentimiento, que la fuerza física: es la religión del hogar y de los antepasados. Por ella la familia forma un cuerpo en esta vida y en la otra. La familia antigua es una asociación religiosa todavía más que una asociación natural. Así, veremos después que la mujer no figurará verdaderamente en ella hasta que la ceremonia sagrada del casamiento la haya iniciado en el culto; que el hijo deja de figurar si ha renunciado al culto o se ha emancipado; que el adoptado será, en cambio, un verdadero hijo, porque si no tiene el nexo de la sangre, posee algo mejor: la comunidad del culto, que el legatario que se niegue a adoptar el culto de esta familia no disfrutará de la sucesión; que, en fin, el parentesco y el derecho de herencia se regularán, no según el nacimiento, sino según los derechos de participación en el culto, tales como la religión los ha establecido. Sin duda que la religión no ha creado la familia, pero seguramente que ella le ha dado sus reglas, y de ahí que la familia antigua haya recibido una constitución tan diferente de la que hubiese tenido si únicamente los sentimientos naturales la hubiesen fundado.

La antigua lengua griega tenía una palabra muy significativa para designar a una familia; se decía ἐπίστιον, palabra que significa literal-

[1] Entiéndase bien que hablamos aquí del derecho más antiguo. Luego veremos que esas antiguas leyes se modificaron.

mente *lo que está cerca del hogar*. Una familia era un grupo de personas al que la religión permitía invocar al mismo hogar y ofrecer la comida fúnebre a los mismos antepasados.[2]

CAPÍTULO II

EL MATRIMONIO

La primera institución establecida por la religión doméstica fue, probablemente, el matrimonio.

Hay que observar que esta religión del hogar y de los antepasados, que se transmitía de varón en varón, no pertenecía exclusivamente al hombre: la mujer tenía su parte en el culto. Soltera, asistía a los actos religiosos de su padre; casada, a los de su marido.

Ya por esto solo se presiente el carácter esencial de la unión conyugal entre los antiguos. Dos familias viven una al lado de la otra, pero tienen dioses diferentes. En una de ellas hay una jovencita que, desde la infancia toma parte en la religión de su padre; invoca a su hogar; todos los días le ofrece libaciones; lo rodea de flores y guirnaldas en los días de fiesta; le implora su protección; le da las gracias por sus beneficios. Este hogar paternal es su dios. Si un joven de la familia vecina la pide en matrimonio, el asunto no se reducirá simplemente a pasar de una casa a otra. Se trata de abandonar el hogar paterno para invocar en adelante al hogar de su esposo. Se trata de cambiar de religión, de practicar otros ritos y de pronunciar otras oraciones. Se trata de abandonar al dios de su infancia para someterse al imperio de un dios que desconoce. Que no confíe en permanecer fiel al uno honrando al otro, pues en esta religión es un principio inmutable que una misma persona no puede invocar a dos hogares ni a dos series de antepasados. "A contar del matrimonio, dice un antiguo, la mujer ya no tiene nada de común con la religión doméstica de sus padres: sacrifica al hogar del marido."[3]

El matrimonio es, pues, un acto grave para la joven, y no menos grave para el esposo; pues esta religión exige que se haya nacido cerca del hogar para tener el derecho de sacrificarle. Y, sin embargo, va a introducir cerca de su hogar a una extraña; con ella hará las ceremo-

[2] Herodoto, V, 73, para decir 700 familias, usa la expresión ἑπταχόσια ἐπιατία. En otra parte, I, 176, para designar 80 familias, dice: ὀγδώχοντα ἑστίαι. La misma expresión en Plutarco, *Rómulo*, 9.

[3] Dicearco, citado por Esteban de Bizancio, V. πάτρα.

by Quattrococodrilo

nias misteriosas de su culto, le revelará los ritos y las fórmulas que son patrimonio de su familia. Nada hay más precioso que esta herencia: estos dioses, estos ritos, estos himnos que ha recibido de sus padres, es lo que le protege en la vida, lo que le promete la riqueza, la felicidad, la virtud. Lejos ahora de conservar para sí esta fuerza tutelar, como el salvaje guarda su ídolo o su amuleto, va a admitir a una mujer para que la comparta.

Así, cuando se explora en el pensamiento de estos hombres antiguos, se observa la importancia que tenía para ellos la unión conyugal y cuán necesaria era para ésta la intervención religiosa. ¿No era preciso que por alguna ceremonia sagrada fuese iniciada la joven en el culto que iba a observar en lo sucesivo? Para convertirse en sacerdotisa de este hogar, al que el nacimiento no la ligaba, ¿no necesitaba una especie de ordenación o de adopción?

El matrimonio era la ceremonia santa que había de producir esos grandes efectos. Es habitual en los escritores latinos o griegos designar el matrimonio con palabras que denotan un acto religioso.[4] Póllux, que vivía en tiempos de los Antoninos, pero que poseía toda una antigua literatura que no ha llegado hasta nosotros, dice que en los antiguos tiempos, en vez de designar al matrimonio por su nombre particular (γάμος), se le designaba sencillamente con el nombre τέλος, que significa ceremonia sagradas,[5] como si el matrimonio hubiese sido en esos tiempos la ceremonia sagrada por excelencia.

Pues bien: la religión que consumaba el matrimonio no era la de Júpiter, ni la de Juno, o de los otros dioses del Olimpo. La ceremonia no se realizaba en el templo, sino en la casa, y la presidía el dios doméstico. Es verdad que cuando la religión de los dioses del cielo adquirió preponderancia, no fue posible impedir que también se les invocase en las oraciones del matrimonio; y hasta se adquirió la costumbre de dirigirse previamente a los templos y de ofrecer sacrificios a los dioses, a lo que se daba el nombre de preludios del matrimonio.[6] Pero la parte principal y esencial de la ceremonia había de celebrarse siempre ante el hogar doméstico.

La ceremonia del matrimonio entre los griegos se componía, por decirlo así, de tres actos. El primero, ante el hogar del padre, ἐγγύησις; el tercero, en el hogar del marido, τέλος; el segundo era el tránsito del uno al otro, πομπή.

[4] Θύειν γάμον, *sacrum nuptiate.*
[5] Pollux, III, 3, 38.
[6] Προτέλεια, προγάμια, Pollux, III, 38.

1º En la casa paterna y en presencia del pretendiente, el padre, rodeado ordinariamente de su familia, ofrece un sacrificio. Terminado éste, pronuncia una fórmula sacramental declarando que entrega su hija al joven. Esta declaración es absolutamente necesaria en el matrimonio, pues la joven no podría ir, antes de esto, a adorar al hogar de su esposo si su padre no la hubiese desligado previamente del hogar paterno. Para que entre en la nueva religión debe estar exenta de todo lazo y de toda conexión con su religión primera.[7]

2º Se transporta a la joven a casa del marido. En ocasiones es el marido mismo quien la conduce.[8] En algunas ciudades, el cuidado de conducir a la joven corresponde a uno de esos hombres que estaban revestidos entre los griegos de carácter sacerdotal y recibían el nombre de heraldos.[9] Ordinariamente se coloca a la joven en un carro,[10] el rostro cubierto con un velo y en la cabeza una corona. Como frecuentemente tendremos ocasión de ver, la corona se usaba en todas las ceremonias del culto. Su traje era blanco. Blanco era el color de los trajes en todos los actos religiosos. Se la precede con una antorcha: es la antorcha nupcial.[11] Durante todo el recorrido se canta en torno de ella un himno religioso, que tiene por estribillo: ὦ ὑμὴν, ὦ ὑμέναιε. Llamábase a este himno el *himeneo,* y la importancia de este canto sagrado era tan grande que se daba su nombre a toda la ceremonia.[12]

La joven no entra por su pie en la nueva morada. Es preciso que su marido la alce, que simule un rapto, que ella profiera algunos gritos y que las mujeres que la acompañan simulen defenderla. ¿Por qué este rito? ¿Es un símbolo del pudor de la joven? Parece poco probable; el momento del pudor aún no ha llegado, pues lo primero que se va a realizar en esta casa es un acto religioso. ¿No se quiere más bien indicar fuertemente que la mujer que va a sacrificar en este hogar no tiene por sí misma ningún derecho en él, y que no se acerca por efecto de su voluntad, y que es preciso que el dueño de la casa y del dios la intro-

---

[7] Herodoto, VI, 130. Iseo, *De Philoctem. hered.,* 14. Demóstenes da algunas palabras de la fórmula: ἐγγυῶ ἐπὶ δικαίοις δάμαρτα εἶναι (*in Stephanum,* II, 18). Esta parte del acto del matrimonio se llamaba también ἔκδοσις, *traditio.* Pollux, III, 35. Demóstenes, *pro Phormione,* 32.

[8] Pollux, III, 41.

[9] Plutarco, *Cuest., grieg.,* 27.

[10] Plutarco, *Cuest. rom.,* 29. Focio, *Lex,* pág. 52: παραλαβόντες αὐτὴν ἐκ τῆς πατρῴας ἑστίας ἔπὶ τήν ἅμαξαν ἄγουσιν εἰς τὴν τοῦ γαμοῦντος.

[11] *Ilíada,* XVIII, 492. Hesíodo, *scutum,* 275. Eurípides, *Ifigenia* en *Aul.,* 732; *Fenicias,* 344; *Helena,* 722-725. Pollux, III, 41. Luciano, *Aecio,* 5.

[12] *Ilíada,* XVIII, 495. Hesíodo, *scutum,* 280. Aristófanes, *Pájaros,* 1720; *Pax,* 1332. Pollux, III, 37; IV, 80. Focio, *Bibliot.,* cap. 239.

by Quattrococodrilo

duzca allí por un acto de su poder? Sea lo que sea, tras una lucha simulada, el esposo la alza en sus brazos y la hace pasar la puerta, pero teniendo buen cuidado de que sus pies no toquen el umbral.[13]

Lo que precede sólo es preparación y preludio de la ceremonia. El acto sagrado va a comenzar en la casa.

3º Acercándose al hogar, se coloca a la esposa en presencia de la divinidad doméstica. Se la rocía de agua lustral y toca el fuego sagrado.[14] Se recitan algunas oraciones. Luego comparten ambos esposos una torta, un pan, algunas frutas.[15]

Esta especie de ligera comida que comienza y termina con una libación y una oración, este reparto de la comida en presencia del hogar, coloca a los dos esposos en mutua comunión religiosa y en comunión con los dioses domésticos.[16]

El matrimonio romano se parece mucho al griego, y, como éste, comprendía tres actos: *traditio, deductio in domum, confarreatio.*

1º La joven abandona el hogar paterno. Como no está ligada a este hogar por su propio derecho, sino solamente por mediación del padre de familia, no hay otra autoridad que la del padre para desligarla. La *traditio* es, pues, una formalidad indispensable.[17]

2º Se conduce a la joven a casa del esposo. Como en Grecia, va velada, lleva una corona, y una antorcha nupcial precede al cortejo.[18] Se canta en torno de ella un antiguo himno religioso. Quizá las palabras de este himno cambiaron con el tiempo, acomodándose a las variaciones de las creencias o del lenguaje; pero el estribillo sacramental subsistió sin poder sufrir alteración: era éste la palabra *Talassie,* de la que los romanos del tiempo de Horacio no comprendían el sentido

---

[13] Plutarco, *Licurgo,* 15: ἐγάμουν δι' ἁρπαγῆς. Dionisio de Halicarnaso II, 30: οὐκ ἐφ' ὕβρει τῆς ἁρπαγῆς, ἀλλ' ἐπὶ γάμω γενομένης, ἑλληνικὸν καὶ ἀρχαῖον τὸ ἔθος καὶ τρόπον συμπάντων καθ' οὓς συνάπτονται γάμοι ταῖς γυναιξῖν ἐπιφανέστατον.

[14] *Ignem undamque jugalem* (Val Flaco, *Argonaud.,* VIII, 245).

[15] Plutarco, *Solón,* 20; *Præc. conj.,* I. La misma costumbre entre los macedonios; Quinto Curcio, VIII, 16: *Jussit afferri patrio more panem; hoc erat apud Macedones sanctissimum coeuntium pignus; quem divisum gladio uterque libabat.*

[16] De ahí esta expresión de Platón, ταῖς μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων ἐλθούσαις εἰς τὴν οἰκίαν (*Leyes,* VIII, pág. 841), y ésta otra de Plutarco, εἰς κοινωνίαν γένους ἐλθεῖν τὰ μέγιστα καὶ τμώτατα λαμβάνοντας καί δίδοντας (*Vida* de Teseo, 10). El mismo escritor dice en otra parte que no existe lazo más sagrado que el del matrimonio, οὐκ ἐστι ἱερωτέρα κατάζευξις (*Amatorio,* 4).

[17] Sobre las formas singulares de la *traditio,* de la *sponsio* en derecho romano, véase el curioso texto de Servio Sulpicio en Aulo Gelio, IV, 4. *Cf.* Plauto, *Aul.,* II, 2, 41-49; II, 3, 4; *Trinumus.* V. 4; Cicerón, *ad Atticum,* 1, 3.

[18] Ovidio, *Fastos,* II, 558-561.

mejor que los griegos el de la palabra ὑμέναιε, y que era probablemente resto sagrado e inviolable de una antigua fórmula.[19]

El cortejo se detiene ante la casa del marido. Allí se presenta a la joven el fuego y el agua. El fuego es el emblema de la divinidad doméstica; el agua es el agua lustral que sirve a la familia para todos los actos religiosos.[20] Para que la joven entre en la casa, se necesita simular el rapto como en Grecia.[21] El esposo debe levantarla en sus brazos y transportarla sobre el umbral sin que los pies de ella lo toquen.

3º Luego se conduce a la esposa ante el hogar, donde se encuentran los penates, donde todos los dioses domésticos y las imágenes de los antepasados están dispuestos alrededor del fuego sagrado. Ambos esposos, como en Grecia, ofrecen un sacrificio, hacen la libación, pronuncian algunas oraciones y comen juntos una torta de flor de harina *(panis farreus)*.[22]

Esta torta, comida mientras se recitan las oraciones, en presencia y ante los ojos de las divinidades de la familia, es lo que realiza la unión santa del esposo y de la esposa.[23] Desde este punto quedan asociados en el mismo culto. La mujer tiene los mismos dioses, los mismos ritos, las mismas oraciones, las mismas fiestas que su marido. De ahí esta vieja definición del matrimonio que los jurisconsultos nos han conservado: *Nuptiæ sunt divini juris et humani communicatio.* Y ésta otra: *Uxor socia humanæ rei atque divinæ.*[24] Quiere decir que la mujer ha entrado a participar en la religión del marido, esta mujer que, como dice Platón, los dioses mismos han introducido en la casa.

La mujer así casada sigue profesando el culto de los muertos, pero ya no lleva a sus propios antepasados la comida fúnebre; ya no tiene

---

[19] Plutarco, *Rómulo,* 15.

[20] Varrón, *De ling. lat.* V, 61. Plutarco, *Cuest, rom.,* I, Servio *ad Æneida,* IV, 167.

[21] Plutarco, *Cuest. rom.,* 29, *Rómulo,* 15; Macrobio, *Saturn.,* I, 15. Festo. V *rapi.*

[22] Plinio, *Hist. nat.,* XVIII, 3, 10: *In sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat, novæque nuptæ farreum præferebant.* Dionisio de Halicarnaso, II, 25: ἐκάλουν τοὺς ἱεροὺς γάμους φαρράκια ἀπὸ της κοινωνίας του φαρρός.—Tácito, *Anales,* IV, 16; XI, 26-27. Juvenal, X, 329-336. Servio, *ad Æn.,* IV, 103; *ad Georg.,* I, 31. Gayo, I, 110-112. Ulpiano, IX. *Digesto,* XXIII, 2, 1.—También entre los etruscos se realizaba el matrimonio mediante un sacrificio (Varrón, *De re rust.,* II, 4).—Iguales costumbres entre los antiguos indos (*Leyes de Manú,* III, 27-30, 172; V, 152; VIII, 227; IX, 194. *Mitackchara,* trad. Orianne, págs. 166, 167, 236).

[23] Más adelante hablaremos de otras formas de matrimonio que fueron empleadas por los romanos, y en las que la religión no intervenía. Baste decir aquí que el matrimonio sagrado nos parece ser el más antiguo, pues corresponde a las más antiguas creencias y sólo ha desaparecido a medida que éstas se han debilitado.

[24] *Digesto,* XXIII, 2. *Código de Just.,* IX, 32, 4. Dion. de Halic., II, 25: κοινωνία χρημάτων καὶ ἱερων.

by Quattrococodrilo

tal derecho. El matrimonio la ha desligado completamente de la familia de su padre y ha roto todas sus relaciones religiosas con ella. Ahora lleva la ofrenda a los antepasados de su marido; pertenece a su familia; ellos se han convertido en sus antepasados. El matrimonio ha sido para ella un segundo nacimiento. En lo sucesivo es la hija de su marido, *filiæ loco,* dicen los jurisconsultos. No se puede pertenecer a dos familias ni a dos religiones domésticas; la mujer se encuentra íntegramente en la familia y en la religión de su marido. Se verán las consecuencias de esta regla en el derecho de sucesión.

La institución del matrimonio sagrado debe ser tan antigua en la raza indo-europeo como la religión doméstica, pues la una va aneja a la otra. Esta religión ha enseñado al hombre que la unión conyugal es, algo más que una relación de sexos y un afecto pasajero, pues ha unido a dos esposos con los firmes lazos del mismo culto y de las mismas creencias. La ceremonia de las nupcias era, por otra parte, tan solemne y producía efectos tan graves, que no debe causar sorpresa que esos hombres sólo la hayan creído lícita y posible para una sola mujer en cada casa. Tal religión no podía admitir la poligamia.

Hasta se concibe que esa unión fuese indisoluble y el divorcio casi imposible.[25] El derecho romano permitía fácilmente disolver el matrimonio por *coemptio* o por *usus;* pero la disolución del matrimonio religioso era dificilísima. Para tal ruptura se necesitaba otra ceremonia sagrada, pues sólo la religión podía desunir lo que la religión había unido. El efecto de la *confarreatio* sólo podía ser destruido por la *diffarreatio.* Los esposos que querían separarse comparecían por última vez ante el hogar común: un sacerdote y algunos testigos se encontraban presentes. Se ofrecía a los esposos, como en el día del casamiento, una torta de flor de harina.[26] Pero, probablemente, en vez de compartirla, la rechazaban. Luego, en lugar de oraciones, pronunciaban fórmulas "de un carácter extraño, severo, rencoroso, espantoso";[27] una especie de maldición por la que la mujer renunciaba al culto y a los dioses de su marido. Desde este momento el lazo religioso quedaba roto. Cesando la comunidad del culto, cualquier otra comunidad cesaba de pleno derecho, y el matrimonio quedaba disuelto.

---

[25] Al menos al principio. Dion. de Halic., II, 25, dice expresamente que nada podía disolver tal matrimonio. La facultad del divorcio parece haberse introducido muy pronto en el derecho antiguo.

[26] Festo, v. *Diffarreatio,* Pollux, III, cap. 3; ἀποπομπή. En una inscripción se lee: *Sacerdos confarreationum et diffarreationum,* Orelli, núm. 2648.

[27] Φρικώδη, ἀλλοκοτα, σκυθρώπα. Plutarco, *Cuest. rom.* 50.

Capítulo III

DE LA CONTINUIDAD DE LA FAMILIA; CELIBATO PROHIBIDO; DIVORCIO EN CASO DE ESTERILIDAD; DESIGUALDAD ENTRE EL HIJO Y LA HIJA

Las creencias referentes a los muertos y al culto que se les debía han constituido la familia antigua y le han dado la mayoría de sus reglas. Se ha visto más arriba que el hombre, tras la muerte, era considerado como un ser dichoso y divino, pero a condición de que los vivos le ofreciesen siempre la comida fúnebre. Si estas ofrendas cesaban, decaía el muerto hasta descender al rango de demonio desgraciado y malhechor, pues en la época en que estas antiguas generaciones habían comenzado a representarse la vida futura, aún no habían pensado en recompensas y castigos: creían que la felicidad del muerto no dependía de la conducta que hubiese observado durante su vida, sino de la que sus descendientes observasen con él. Por eso cada padre esperaba de su posteridad la serie de las comidas fúnebres que habían de garantizar a sus manes el reposo y la dicha.

Esta opinión ha sido el principio fundamental del derecho doméstico entre los antiguos. Su primera consecuencia, la regla de que cada familia debía de perpetuarse siempre. Los muertos necesitaban que su descendencia no se extinguiese. En la tumba donde moraban no existía otro motivo de inquietud que éste. Su único pensamiento, como su interés único, era que nunca faltase un hombre de su sangre para llevar las ofrendas a la tumba. Así, el indo creía que sus muertos repetían sin cesar: "Ojalá nazcan siempre en nuestra descendencia hijos que nos ofrezcan el arroz, la leche y la miel." Y añadía el indo: "La extinción de una familia produce la ruina en la religión de esta familia; privados de las ofrendas, los antepasados caen en la mansión de los desgraciados."[28]

Los hombres de Italia y Grecia han pensado lo mismo durante mucho tiempo. Si no nos han dejado en sus escritos una expresión de sus creencias tan clara como la que encontramos en los viejos libros de Oriente, sus leyes, al menos, están ahí para atestiguar sus antiguas opiniones. La ley encargaba en Atenas al primer magistrado de la ciudad que velase para que ninguna familia se extinguiese.[29] También

[28] Bhagavad-Gita, I, 40.

[29] Isco, *De Apollod. hered.*, 30: Demóstenes, *in Macart.*, 75.

by Quattrococodrilo

la ley romana se mostraba atenta a no dejar caer ningún culto doméstico.[30] Se lee en un discurso de un orador ateniense: "No hay hombre que, sabiendo que ha de morir, tenga tan poco cuidado de sí mismo que quiera dejar a su familia sin descendientes, pues entonces no habría nadie que le tributase el culto debido a los muertos."[31] Cada cual tenía, pues, interés poderoso en dejar un hijo tras sí, convencido de que se trataba de su inmortalidad dichosa. También era un deber con relación a los antepasados, pues su felicidad sólo podía durar lo que durase la familia. Por eso las *Leyes de Manú* llamaban al hijo primogénito "el que ha sido engendrado para el cumplimiento del deber".

Aquí tocamos uno de los caracteres más notables de la familia antigua. La religión que la ha formado exige imperiosamente que no sucumba. Una familia que se extingue es un culto que muere. Es preciso representarse a estas familias en la época en que las creencias aún no se habían alterado. Cada familia poseía una religión y dioses propios, precioso depósito sobre el que debía velar. La mayor desgracia que su piedad podía temer era que su descendencia se extinguiese, pues su religión desaparecería entonces de la tierra, su hogar se apagaría, toda la serie de sus muertos caería en el olvido y en la eterna miseria. El gran interés de la vida humana era continuar la descendencia para continuar el culto.

En virtud de estas opiniones, el celibato debía ser a la vez una grave impiedad y una desgracia, una impiedad porque el celibatario ponía en peligro la dicha de los manes de su familia, una desgracia porque ni él mismo podría recibir ningún culto tras su muerte, ni conocería "lo que regocija a los manes". Era simultáneamente para él y para sus descendientes una especie de condenación.

Fácilmente puede suponerse que, en defecto de leyes, estas creencias religiosas debieron bastar durante mucho tiempo para impedir el celibato. Pero también parece ser que, apenas hubo leyes, declararon que el celibato era cosa mala y punible. Dionisio de Halicarnaso, que había compulsado los viejos anales de Roma, dice haber visto una antigua ley que prescribía a los jóvenes que se casasen.[32] El tratado de las leyes, de Cicerón, tratado que reproduce casi siempre, bajo forma filosófica, las antiguas leyes de Roma, contiene una que prohibe el

---

[30] Cicerón. *De leg.*. II, 19: *Perpetua sint sacra.* Dionisio. IX, 22: ἵνα μὴ ἱερὰ ἐκλείφθη πατρῷα.

[31] Iseo, VII, *De Apollod, hered.*, 30. *Cf.* Stobeo, *serm.*, LXVII, 25: εἰ γὰρ ἐκλίποι τὸ γένος, τίς τοῖς θεοῖς θύσει.

[32] Dionisio de Halicarnaso, IX, 22.

celibato.[33] En Esparta, la legislación de Licurgo castigaba con severa pena a los hombres que no se casaban.[34] Sábese por diversas anécdotas que cuando las leyes dejaron de prohibir el celibato, no por eso dejó de estarlo por las costumbres. Infiérese, en fin, de un pasaje de Pollux, que en muchas ciudades griegas la ley castigaba el celibato como si fuese un delito.[35] Era esto conforme a las creencias: el hombre no se pertenecía a sí mismo, pertenecía a la familia. Era un miembro en una serie, y ésta no debía detenerse en él. No había nacido por casualidad; se le había introducido en la vida para que prosiguiese el culto; no debía abandonar la vida sin estar seguro de que ese culto se continuaría después de él.

Pero no era bastante engendrar un hijo. El hijo que había de perpetuar la religión doméstica debía ser el fruto de un matrimonio religioso. El bastardo, el hijo natural, el que los griegos llamaban νόθος y los latinos *spurius*, no podía desempeñar el papel que la religión asignaba al hijo. En efecto, el lazo de la sangre no constituía por sí solo la familia y se necesitaba también el lazo del culto. Pero el hijo nacido de una mujer que no estuviese asociada al culto religioso del marido por la ceremonia del matrimonio, tampoco podía participar en el culto.[36] No poseía el derecho de ofrecer la comida fúnebre y la familia no se perpetuaba por él. Más adelante veremos que, por la misma razón, no tenía derecho a la herencia.

El matrimonio era, pues, obligatorio. No tenía por fin el placer; su objeto principal no consistía en la unión de dos seres que se correspondían y querían asociarse para la dicha o las penas de la vida. El efecto del matrimonio, a los ojos de la religión y de las leyes, era unir a dos seres en un mismo culto doméstico para hacer nacer a un tercero que fuese apto para continuar ese culto. Bien se advierte esto en la fórmula sacramental que se pronunciaba en el acto del matrimonio: *Ducere uxorem liberum quaerendorum causa,* decían los romanos; παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων, decían los griegos.[37]

Si el matrimonio sólo había sido concertado para perpetuar la familia, parecía justo que pudiera disolverse si la mujer era estéril. El divorcio en este caso ha sido siempre un derecho entre los antiguos;

---

[33] Cicerón, *De legib.*, III, 2.

[34] Plutarco, *Licurgo*, 15: *Apot. de los lacedemonios; cf. Vida de Lisandro*, 30: ἀγαμίου δίκη.

[35] Pollux, III, 48.

[36] Iseo, VI. *De Philoct. her.*, 47. Demóstenes, *in Macartatum*, 51.

[37] Menandro, *fragm.*, 185. Demóstenes, *in Neæram*, 122. Luciano, *Timón*, 17. Esquilo, *Agamemnón*, 1207. Alcifrón, I, 16.

by Quattrococodrilo

hasta es posible que haya sido una obligación. En la India prescribía la religión que "la mujer estéril se reemplazase al cabo de ocho años".[38] Que el deber fuese el mismo en Grecia y Roma, ningún texto formal lo prueba. Sin embargo, Herodoto cita dos reyes de Esparta que se vieron obligados a repudiar a sus mujeres porque eran estériles.[39] Por lo que a Roma concierne, bastante conocida es la historia de Carvilio Ruga, cuyo divorcio es el primero que los anales romanos hayan mencionado. "Carvilio Ruga, dice Aulo Gelio, hombre de ilustre familia, se separó de su mujer mediante divorcio porque no podía tener hijos de ella. La amaba con ternura y sólo contento recibía de su conducta. Pero sacrificó su amor a la religión del juramento, pues había jurado (en la fórmula del matrimonio) que la tomaba por esposa para tener hijos."[40]

La religión decía que la familia no se debía extinguir: el afecto y el derecho natural tenían que ceder ante esta regla absoluta. Si un matrimonio resultaba estéril por causa del marido, no era menos necesario que la familia se continuase. Entonces su hermano o un pariente del marido debía sustituirlo, y la mujer tenía que entregarse a ese hombre. El hijo que nacía de esa unión se consideraba como del marido y continuaba su culto. Tales eran las reglas entre los antiguos indos, las que luego encontramos en las leyes de Atenas y de Esparta.[41] ¡Tanto imperio ejercía esta religión, tanto aventajaba el deber religioso a los demás!

Además, y con mayor razón, las legislaciones antiguas prescribían el matrimonio de la viuda, cuando no había tenido hijos, con el pariente más próximo de su marido. Los hijos que nacían se reputaban hijos del difunto.[42]

El nacimiento de una hija no realizaba el objeto del matrimonio. En efecto, la hija no podía continuar el culto, pues el día en que se casaba, renunciaba a la familia y al culto de su padre; pertenecía a la familia y a la religión de su marido. La familia sólo se continuaba, como el culto, por los varones; hecho capital cuyas consecuencias se verán más adelante.

Era, pues, al hijo a quien se esperaba, el que era necesario; él era el deseado por la familia, por los antepasados, por el hogar. "Por él,

[38] *Leyes de Manú,* IX, 81.
[39] Herodoto, V, 39; VI, 61.
[40] Aulo Gelio, IV, 3. Valerio Máximo, II, 1, 4. Dionisio, II, 25.
[41] Plutarco, *Solón,* 20.—Así es como debe de entenderse lo que Jenofonte y Plutarco dicen de Esparta; Jen., *Resp. Laced.,* I; Plutarco, *Licurgo.* 15, *Cf. Leyes de Manú,* IX, 121.
[42] *Leyes de Manú,* IX, 69, 146. Lo mismo entre los hebreos, *Deuteronomio,* 25.

dicen las antiguas leyes de los indos, un padre satisface su deuda con los manes de sus antepasados y se asegura él mismo la inmortalidad." Este hijo no era menos precioso a los ojos de los griegos, pues más tarde tenía que hacer los sacrificios, ofrecer la comida fúnebre y conservar por su culto la religión doméstica. Así, en el viejo Esquilo, se llama al hijo salvador del hogar paterno.[43]

El ingreso de este hijo en la familia se señalaba con un acto religioso. Primero, tenía que ser aceptado por el padre. En calidad de dueño y custodio vitalicio del hogar, de representante de los antepasados, éste debía declarar si el recién nacido era o no era de la familia. El nacimiento sólo formaba el lazo físico; la declaración del padre constituía el lazo moral y religioso. Esta formalidad era tan obligatoria en Roma como en Grecia y en la India.

Además. se necesitaba para el hijo, como ya hemos visto para la mujer, una especie de iniciación. Tenía lugar ésta poco después del nacimiento: el noveno día en Roma, el décimo en Grecia, el décimo o duodécimo en la India.[44] El padre reunía ese día a la familia, convocaba a los testigos y hacía un sacrificio a su hogar. Se presentaba el hijo a los dioses domésticos; una mujer lo llevaba en sus brazos y daba corriendo varias vueltas alrededor del fuego sagrado.[45] Esta ceremonia tenía un doble objeto: primero, purificar al niño,[46] es decir, limpiarle de la mancha que los antiguos suponían que había contraído por el mero hecho de la gestación, y enseguida, iniciarle en el culto doméstico. A contar de este momento se admitía al niño en esta especie de sociedad santa y de pequeña iglesia que se llamaba la familia. Poseía su religión, practicaba sus ritos, era apto para pronunciar sus oraciones; honraba a sus antepasados, y más adelante se convertiría él mismo en un antepasado y venerado.

CAPÍTULO IV

DE LA ADOPCIÓN Y DE LA EMANCIPACIÓN

El deber de perpetuar el culto doméstico ha sido el principio del derecho de adopción entre los antiguos. La misma religión que obligaba

[43] Esquilo, *Coéf.*, 264 (262).—Lo mismo en Eurípides (*Fenic.*, 16). Gayo pide a Apolo que le conceda hijos varones: παίδων ἀρσένων κοινωνίαν.

[44] Aristófanes, *Pájaros*, 922, Demóstenes, *in Bœot. de dote*, 28. Macrobio. *Sal.*, I, 17. *Leyes de Manú*, II, 30.

[45] Platón, *Theetetes*. Lisias, en Harpocración, v. 'Αμφιδρόμια.

[46] *Puer lustratur*, Macrobio, *Sat.*, I, 17.

by Quattrococodrilo

al hombre a casarse, que declaraba el divorcio en caso de esterilidad, y que en caso de impotencia o muerte prematura sustituía al marido con un pariente, aun ofrecía a la familia un postrer recurso para escapar a la desgracia tan temida de la extinción; este recurso era el derecho de adoptar.

"Aquél a quien la naturaleza no ha concedido hijos, puede adoptar uno para que no cesen las ceremonias fúnebres." Así habla el viejo legislador de los indos.[47] Hasta nosotros ha llegado el curioso alegato de un orador ateniense en cierto proceso en que se disputaba a un hijo adoptivo la legitimidad de su adopción. El defensor nos dice ante todo por qué motivo se adoptaba a un hijo: "Menecles, dice, no quería morir sin hijos, deseaba dejar tras sí a alguien para que le enterrase y le tributase después las ceremonias del culto fúnebre." Demuestra en seguida lo que ocurrirá si el tribunal anula la adopción; se trata no de lo que le ocurrirá al adoptado, sino al que lo adoptó; Menecles ha muerto, pero todavía está en juego el interés de Menecles. "Si anuláis mi adopción, haréis que Menecles haya muerto sin dejar hijo tras sí, y, en consecuencia, que nadie celebre los sacrificios en su honor, que nadie le ofrezca las comidas fúnebres, y, en fin, que quede sin culto."[48]

Adoptar un hijo era, pues, velar por la perpetuidad de la religión doméstica, por la salud del hogar, por la continuación de las ofrendas fúnebres, por el reposo de los manes de los antepasados. Teniendo su razón de ser la adopción sólo en la necesidad de prevenir que el culto se extinguiese, síguese que nada más estaba permitida al que no tuviese hijos. La ley de los indos es formal en este respecto.[49] No lo es menos la de Atenas; todo el alegato de Demóstenes contra Leocares lo demuestra.[50] Ningún texto preciso acredita que ocurriese lo mismo en el antiguo derecho romano, y sabemos que en tiempo de Gayo un mismo hombre podía tener hijos por la naturaleza e hijos por adopción. Sin embargo, parece ser que este punto no estaba admitido en el derecho en tiempo de Cicerón, pues en uno de sus alegatos se expresa así el orador: "¿Cuál es el derecho que regula la adopción? ¿No es preciso que el adoptante se encuentre en edad de ya no poder tener hijos, y que

---

[47] *Leyes de Manú,* IX, 10.

[48] Iseo, *De Menecl. Hered.,* 10-46. El mismo orador, en el alegato sobre la herencia de Astifilos, cap. 7, muestra a un hombre que antes de morir ha adoptado un hijo para que éste ἐπὶ τοὺς βωμοὺς τοὺς πατρῴους βαδιεῖται καὶ τελευτήσαντι αὐτῷ καὶ τοῖς ἐκείνου προγόνοις τὰ νομιζόμενα ποιήσει.

[49] *Leyes de Manú,* IX, 168, 174. *Dattaca-Sandrica,* traducción Orianne, pág. 260.

[50] Véase también Iseo, *De Meneclis Hered.,* 11-14.

antes de adoptar haya procurado tenerlos? Adoptar es pedir a la religión y a la ley lo que no se ha obtenido de la naturaleza."[51]

Cicerón combate la adopción de Clodio fundándose en que el hombre que lo ha adoptado tiene ya un hijo, y exclama que esta adopción es contraria al derecho religioso.

Cuando se adoptaba un hijo era preciso, ante todo, iniciarlo en el culto, "introducirlo en su religión doméstica, acercarlo a sus penates".[52] Por eso se realizaba la adopción con una ceremonia sagrada que parece haber sido muy semejante a la que marcaba el nacimiento de un hijo. Gracias a ella, el recién venido quedaba admitido en el hogar y asociado a la religión. Dioses, objetos sagrados, ritos; oraciones, todo le era ya común con su padre adoptivo. Se decía de él *in sacra transiit,* ha pasado al culto de su nueva familia.[53]

Por esto mismo renunciaba al culto de la antigua familia.[54] En efecto, hemos visto ya que, según estas antiguas creencias, un mismo hombre no podía sacrificar a dos hogares ni honrar a dos series de antepasados. Admitido en una nueva casa, la casa paterna le era ahora extraña. Nada tenía ya de común con el hogar que le había visto nacer, ni podía ofrecer la comida fúnebre a sus propios ascendientes. El lazo del nacimiento quedaba roto; el nuevo lazo del culto lo sustituía.[55] El hombre llegaba a ser tan completamente ajeno a su antigua familia que, sí llegaba a morir, su padre natural no tenía el derecho de encargarse de sus funerales y de conducir el cortejo. El hijo adoptado ya no podía reingresar en su antigua familia; la ley sólo se lo permitía si, teniendo un hijo, lo dejaba en su lugar a la familia adoptante. Se consideraba que, asegurada de este modo la perpetuidad de la familia, podía abandonarla. Pero en este caso rompía todo lazo con su propio hijo.[56]

A la adopción correspondía como correlativo la emancipación. Para que un hijo pudiera entrar en una nueva familia, era de todo punto

---

[51] Cicerón, *Pro domo,* 13, 14. Compárese lo que dice Aulo Gelio sobre la arrogación, que era la adopción de un *homo sui juris: arrogationes non temere nec inexplicate committuntur; nam comitia, arbitris pontificibus, præbentur; ætasque ejus qui arrogare vult an liberis gignendis idonea sit consideratur* (Aulo Gelio. V, 19).

[52] 'Επὶ τὰ ἱερὰ ἄγειν, Iseo, *De apollod. her.,* I. *Venire in sacra,* Cicerón. *Pro domo,* 13; *in penates adsciscere,* Tácito. *Hist.,* I, 15.

[53] Valerio Máximo, VII, 7. Cicerón, *Pro domo,* 13: *est heres sacrorum.*

[54] *Amissis sacris paternis.* Cicerón, *Pro domo.*

[55] Tito Livio, XLV, 40, *Duo filii quos, duobus aliis datis in adoptionem, solos sacrorum heredes retinuerat domi.*

[56] Iseo, *De Philoct. her.,* 45; *De Aristarchi her.,* 11. Demóstenes, *in Leocarem,* 68. Antifón, *frag.,* 15. Harpocración, edición Bekker, pág. 140. Compárense *Leyes de Manú,* IX, 142.

by Quattrococodrilo

preciso que hubiese podido salir de la antigua, es decir, que le hubiesen emancipado de su religión.[57] El principal efecto de la emancipación consistía en la renuncia al culto de la familia en que se había nacido. Los romanos designaban este acto con el nombre bien significativo de *sacrorum detestatio*.[58] El hijo emancipado ya no era, ni para la religión ni para el derecho, miembro de la familia.

CAPÍTULO V

DEL PARENTESCO, DE LO QUE LOS ROMANOS LLAMABAN AGNACIÓN

Platón dice que el parentesco es la comunidad de los mismos dioses domésticos.[58] Dos hermanos, añade Plutarco, son dos hombres que tienen el deber de hacer los mismos sacrificios, de reconocer los mismos dioses paternos y de compartir la misma tumba.[60] Cuando Demóstenes quiere probar que dos hombres son parientes, muestra que practican el mismo culto y ofrecen la comida fúnebre en la misma tumba. Era, en efecto, la religión doméstica lo que constituía el parentesco. Dos hombres podían llamarse parientes cuando tenían los mismos dioses, el mismo hogar, la misma comida fúnebre.

Como hemos observado precedentemente, el derecho de hacer los sacrificios al hogar sólo se transmitía de varón en varón, y el culto de los muertos tampoco se dedicaba más que a los ascendientes en línea masculina. De esta regla religiosa resultaba que no se podía ser pariente por la línea de las mujeres. En concepto de esas antiguas generaciones, la mujer no transmitía ni la existencia ni el culto. El hijo lo recibía todo del padre. No se podía, por otra parte, pertenecer a dos familias, invocar a dos hogares; el hijo no tenía, pues, otra religión ni otra familia que la del padre.[61] ¿Cómo podría tener una familia materna? Su madre misma, el día en que se habían celebrado los ritos sagrados del matrimonio, renunció de un modo absoluto a su propia

---

[57] *Consuetudo apud antiquos fuit ut qui in familiam transiret prius se abdicaret ab ea in qua natus fuerat.* Servio, *ad Æn.*, II, 156.

[58] Aulio Gelio, XV, 27. Comparar lo que los griegos llamaban ἀποκήρυξις. Platón, *Leyes,* XI, pág. 928: ὑπὸ κήρυκος ἐναντίον ἁπάντων ἀπείπειν υἱόν κατὰ νόμον μηκέτι εἶναι. *Cf.* Luciano, XXIX. *El hijo desheredado,* Pollux, IV, 93. Hesiquio, Vº ἀποκηρυκτός.

[59] Platón, *Leyes,* V, pág. 729. ξυγγένεια ὁμογνίων θεων κοινωνία.

[60] Plutarco, *De frat., amore,* 7.

[61] *Patris, non matris familiam sequitur, Digesto,* lib. 50, título 16. § 196.

familia; desde entonces había ofrecido la comida fúnebre a los antepasados del esposo, cual si se hubiera trocado en su hija, y ya no se la había ofrecido a sus propios antepasados, porque ya no era considerada como descendiente de ellos. No había conservado ni lazo religioso ni lazo legal con la familia en que había nacido. Con mayor razón, su hijo nada de común tenía con esta familia.

El principio del parentesco no radicaba en el acto material del nacimiento, sino en el culto. Esto se ve claramente en la India. El jefe de familia ofrece allí, dos veces por mes, la comida fúnebre; presenta una torta a los manes de su padre, otra a su abuelo paterno, una tercera a su bisabuelo paterno, pero jamás a sus ascendientes por la línea femenina. Luego, remontando más alto, pero siempre en la misma línea, hace una ofrenda al cuarto, al quinto, al sexto ascendiente. Sólo que la ofrenda es más ligera para éstos: trátase de una sencilla libación de agua y de algunos granos de arroz. Tal es la comida fúnebre, y conforme a la realización de estos ritos se cuenta el parentesco. Cuando dos hombres ofrecen separadamente la comida fúnebre, y remontándose cada uno en la serie de sus seis antepasados se encuentran a uno que les es común a los dos, estos dos hombres son parientes. Se llaman *samanodacas* si el antepasado común es de aquellos a quienes sólo se tributa la libación del agua; *sapindas*, si es de aquellos a quienes se ofrece la torta.[62] Contando según nuestro uso, el parentesco de los *sapindas* alcanzaría hasta el séptimo grado y el de los *samanodacas* hasta el decimocuarto. En uno y otro caso se reconoce el parentesco en el hecho de que la ofrenda se consagra a un mismo antepasado. Se ve que en este sistema no puede admitirse el parentesco por la línea femenina.

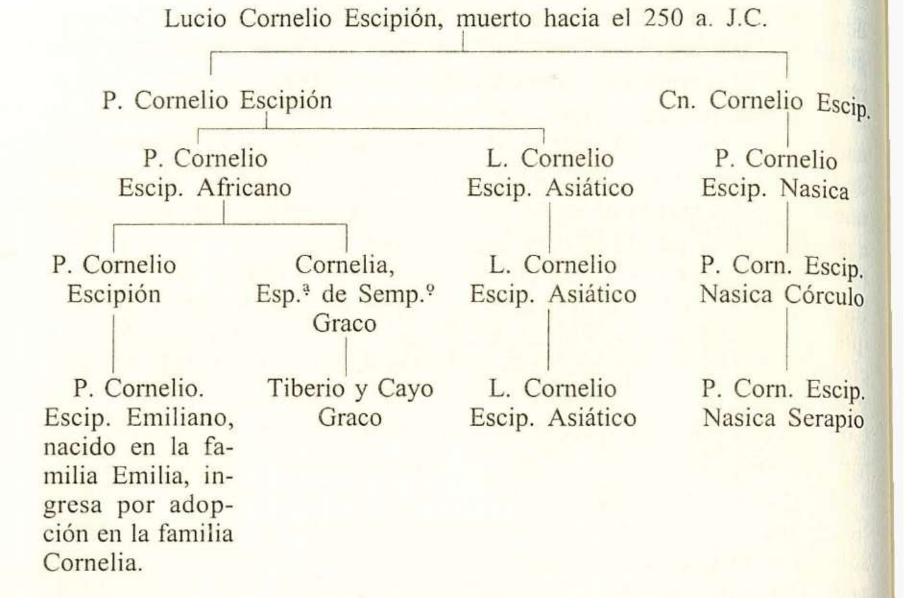
Lo mismo en Occidente. Se ha discutido mucho sobre lo que los jurisconsultos romanos entendían por agnación. Pero el problema se resuelve fácilmente en cuanto se conexiona la agnación con la religión doméstica. Así como la religión sólo se transmitía de varón en varón, así está atestiguado por todos los jurisconsultos antiguos que dos hombres no podían ser agnados entre sí, a menos que, remontándose siempre de varón en varón, resultase que tenían antepasados comunes.[63] La regla para la agnación era, pues, la misma que para el culto entre ambas cosas existía manifiesta relación. La agnación no se diferenciaba del parentesco tal como la religión lo había establecido al principio.

[62] *Leyes de Manú*, V, 60, *Mitakchara*, trad. Orianne, pág. 213.

[63] Gayo, I, 156: *Sunt agnati per virilis sexus personas cognatione juncti, veluti frater ex eodem patre natus, fratris filius, neposve ex eo, item patruus et patrui filius et nepos ex eo. Id.*, III, 10. Ulpiano, XXVI, *Institutas de* Justiniano, III, 2.

by Quattrococodrilo

Para hacer más clara esta verdad, tracemos el cuadro de una familia romana:



En este cuadro está representada la quinta generación, que vivía hacia el año 140 antes de Cristo, por cuatro personajes. ¿Eran todos parientes entre sí? Lo serían según nuestras ideas modernas, pero no lo eran todos en opinión de los romanos. En efecto, examinemos si poseían el mismo culto doméstico, es decir, si ofrendaban a los mismos antepasados. Supongamos al tercer Escipión Asiático que es el único de su rama, ofreciendo en el día prescrito la comida fúnebre; remontándose de varón en varón, encuentra por tercer antepasado a Publio Escipión. También Escipión Emiliano, al hacer su sacrificio, encuentra en la serie de sus ascendientes al mismo Publio Escipión. Luego Escipión Asiático y Escipión Emiliano son parientes entre sí; en la India se les llamaría *sapindas*.

Por otra parte, Escipión Serapio tiene por cuarto antepasado a Lucio Cornelio Escipión, que es también el cuarto antepasado de Escipión Emiliano. Son, pues, parientes entre sí; en la India se les llamaría *samanodacas*. En la lengua jurídica y religiosa de Roma, estos tres Escipiones son agnados; los dos primeros lo son entre sí en sexto grado, el tercero lo es con ellos en el octavo.

No sucede lo mismo con Tiberio Graco. Este hombre que, según nuestras costumbres modernas, sería el más próximo pariente de Escipión Emiliano, ni siguiera era su pariente en grado remotísimo. En efecto, poco importa para Tiberio el ser hijo de Cornelia, la hija de los Escipiones: ni él ni la misma Cornelia pertenecen a esta familia por la religión. Tiberio no tiene otros antepasados que los Sempronios; a ellos ofrece la comida fúnebre; remontándose en la serie de sus ascendientes, siempre encontrará a un Sempronio. Escipión Emiliano y Tiberio Graco no son, pues, agnados. El lazo de la sangre no basta para establecer este parentesco: se necesita el lazo del culto.

Ahora se comprenderá por qué, los ojos de la ley romana, dos hermanos consanguíneos eran agnados y no lo eran dos hermanos uterinos. Y ni siquiera se diga que la descendencia por los varones era el principio inmutable sobre el que se fundaba el parentesco. No era por el nacimiento, sino por el culto, como se reconocía verdaderamente a los agnados. En efecto, el hijo al que la emancipación había separado del culto no era ya agnado de su padre; el extraño que había sido adoptado, es decir, admitido al culto, se convertía en el agnado del adoptante y aun de toda su familia. Tan cierto es que la religión determinaba el parentesco.

Sin duda llegó un tiempo, lo mismo para la India que para Grecia y Roma, en que el parentesco por el culto ya no fue el único admitido. A medida que esta antigua religión se debilitaba, la voz de la sangre comenzó a hablar más alto, y el parentesco por el nacimiento fue reconocido por el derecho. Los romanos llamaron *cognatio* a esta clase de parentesco, que era en absoluto independiente de las reglas dictadas por la religión doméstica. Cuando se lee a los jurisconsultos, desde Cicerón hasta Justiniano, se ve a los dos sistemas de parentesco rivalizar entre sí y disputarse el dominio del derecho. Pero en tiempo de las Doce Tablas, sólo se conocía el parentesco de agnación, y él sólo daba derecho a la herencia. Luego se verá que entre los griegos ha sucedido lo mismo.

CAPÍTULO VI

EL DERECHO DE PROPIEDAD

He aquí una institución de los antiguos a propósito de la cual no conviene forjarse una idea por lo que vemos a nuestro alrededor. Los antiguos fundaron el derecho de propiedad sobre principios que no son

by Quattrococodrilo

los de las generaciones presentes, de donde resultó que las leyes con que la garantizaron son sensiblemente diferentes de las nuestras.

Se sabe que algunas razas jamás llegaron a establecer la propiedad privada, y que otras sólo lo lograron después de mucho tiempo y trabajo. No es, en efecto, problema fácil el saber si, en el origen de las sociedades, puede el individuo apropiarse el terreno y establecer tan recio lazo entre su ser y una parte de la tierra, que pueda decir: "Esta tierra es mía; esta tierra es como una parte de mí." Los tártaros conciben el derecho de propiedad cuando se trata de los rebaños, y no lo comprenden cuando se trata del terreno. Entre los antiguos germanos, según ciertos autores, la tierra no pertenecía a nadie; la tribu asignaba todos los años a cada uno de tus miembros un lote para cultivar, y cambiaba el lote al siguiente año. El germano era propietario de la cosecha, pero no de la tierra. Todavía ocurre lo mismo en una parte de la raza semítica y entre algunos pueblos eslavos.

Al contrario, las poblaciones de Grecia e Italia, desde la más remota antigüedad, han conocido y practicado siempre la propiedad privada. Ningún recuerdo histórico ha quedado de una época en que la tierra haya sido común,[64] y tampoco se encuentra nada que se parezca a ese reparto anual de los campos que se ha señalado entre los germanos. Aun hay un hecho muy digno de ser notado. Mientras las razas que no conceden al individuo la propiedad del suelo le otorgan, al menos, la de los frutos de su trabajo, es decir, de su cosecha, entre los griegos sucedía lo contrario. En algunas ciudades, los ciudadanos estaban constreñidos a poner en común sus cosechas, o, cuando menos, la mayor parte, debiéndolas consumir en común;[65] el individuo, pues, no era dueño absoluto del trigo que había recolectado; pero, al mismo tiempo, por

---

[64] Algunos historiadores han emitido la opinión de que en Roma la propiedad había sido pública al principio y no se convirtió en privada hasta Numa. Este error procede de una falsa interpretación de tres textos: de Plutarco *(Numa,* 16), de Cicerón *(República,* II, 14) y de Dionisio (II, 74). Estos tres autores dicen, en efecto, que Numa distribuyó algunas tierras entre los ciudadanos; pero indican bien claramente que sólo hizo este reparto con las tierras que las últimas conquistas de su predecesor habían añadido al primitivo territorio romano, *agri quos bello Romulus ceperat.* En cuanto al *ager Romanus,* es decir, al territorio que rodeaba a Roma a cinco millas de distancia (Estrabón, V, 3, 2), era propiedad privada desde el origen de la ciudad. Véase Dionisio, II, 7; Varrón, *De re rustica,* I, 10. Nonio Marcelo, edic. Quicherat, pág. 61.

[65] Así en Creta cada cual daba para las comidas comunes la décima parte de la cosecha de su tierra. Ateneo, IV, 22. También en Esparta cada uno tenía que suministrar de sus bienes propios cierta cantidad determinada de harina, vino, frutas, para el consumo de la mesa común. (Aristóteles, *Política,* II, 7, edic. Didot, pág. 515; Plutarco, *Licurgo.* 12; Dicearco, en Ateneo, IV, 10).

una contradicción muy notable, era dueño absoluto del suelo. La tierra le pertenecía más que la cosecha. Parece ser que entre los griegos el concepto del derecho de propiedad siguió una marcha completamente opuesta a la que parece natural. No se aplicó a la cosecha primero, y al suelo después. Se siguió el orden inverso.

Tres cosas hay que, desde la más remota edad, se encuentran fundadas y sólidamente establecidas en estas sociedades griegas e italianas: la religión doméstica, la familia, el derecho de propiedad; tres cosas que en su origen tuvieron una relación manifiesta y que parecen haber sido inseparables.

La idea de la propiedad privada estaba implicada en la religión misma. Cada familia tenía su hogar y sus antepasados. Estos dioses sólo podían ser adorados por ella, sólo a ella protegían; eran su propiedad.

Pues bien; entre esos dioses y el suelo, los hombres de las antiguas edades veían una relación misteriosa. Tomemos primero el hogar: este altar es el símbolo de la vida sedentaria: su mismo nombre lo indica.[66] Debe asentarse en el suelo; una vez asentado, no se le debe mudar de sitio. El dios de la familia quiere tener una morada fija; materialmente, es difícil transportar la piedra donde brilla; religiosamente, aun es más difícil, y sólo se lo permite al hombre si la dura necesidad le obliga, si un enemigo le arroja o si la tierra no puede sustentarle. Cuando se establece el hogar, se hace con el pensamiento y la esperanza de que persistirá siempre en el mismo sitio. El dios se instala allí, no por un día, ni siquiera por la vida de un hombre, sino por todo el tiempo que esta familia dure y de ella quede algún miembro que alimente su llama con el sacrificio. Así, el hogar toma posesión del suelo: esta parte de la tierra hácela suya, es su propiedad.

Y la familia, que por deber y por religión permanece siempre agrupada alrededor de su altar, se fija en el suelo como el altar mismo. La idea del domicilio surge naturalmente. La familia está ligada al hogar; el hogar al suelo; una estrecha relación se establece, pues, entre el suelo y la familia. Allí ha de estar su morada permanente, que no intentará abandonar, a menos de que una fuerza superior la obligue. Como el hogar, también ella ocupará por siempre este sitio. Este lugar le pertenece; es su propiedad: no propiedad de un solo hombre, sino de una familia cuyos diferentes miembros han de venir uno tras otro a nacer y morir allí.

Sigamos las ideas de los antiguos. Dos hogares representan divinidades distintas, que jamás se unen ni confunden; tan cierto es

[66] Ἑστία, ἵστημι, *stare*, V Plutarco, *De primo frigido*, 21; Macrobio, I, 23, Ovidio, *Fastos*, VI, 299.

by Quattrococodrilo

esto, que ni siquiera el matrimonio entre dos familias establece alianza entre sus dioses. El hogar debe estar aislado, es decir, separado claramente de cuanto no sea él; no conviene que el extraño se acerque en el momento de realizarse las ceremonias del culto, ni siquiera que pueda verlo; por eso se llama a estos dioses los dioses ocultos, μύχιοι, o los dioses interiores, *Penates*. Para que esta regla religiosa se cumpla exactamente, es preciso que en torno del hogar, a cierta distancia, haya un recinto. Poco importa que esté formado por un vallado, un tabique de madera o un muro de piedra. Sea como sea, marca el límite que separa el dominio de un hogar del dominio de otro. Este recinto es considerado como sagrado.[67] Hay impiedad en rebasarlo. El dios vela por él y lo tiene bajo su guarda: por eso se daba a este dios el epíteto de ἑρκεῖος.[68] Este recinto, trazado por la religión y por ella protegido, es el emblema más cierto, el sello más irrecusable del derecho de propiedad.

Transportémonos a las edades primitivas de la raza aria. El recinto sagrado que los griegos llaman ἕρκος y los latinos *herctum*, es el cercado, bastante espacioso, donde la familia tiene su casa, sus rebaños, el pequeño campo que cultiva. En el centro se eleva el hogar protector. Descendamos a las siguientes edades: la población aria ha llegado hasta Grecia e Italia, ha construido ciudades. Las moradas se han aproximado; sin embargo, no están contiguas. El recinto sagrado aún existe, pero más restringido; la mayoría de las veces se reduce a un muro pequeño, a un foso, a un surco o a una mera banda de tierra de algunos pies de anchura. Pero dos casas jamás pueden tocarse; la medianería es una cosa considerada como imposible. Un mismo muro no puede ser común a dos casas, pues entonces habría desaparecido el recinto sagrado de los dioses domésticos. En Roma la ley fija en dos pies y medio la anchura del espacio libre que debe separar siempre a dos casas, y este espacio queda consagrado al "dios del recinto".[69]

---

[67] Ἕρκος ἱερόν, Sófocles, *Trachin.*, 606.

[68] Por la época en que este antiguo culto quedó casi extinguido por la religión más brillante de Zeus y en que se asoció a Zeus a la divinidad del hogar, el nuevo dios adoptó el epíteto de ἑρκεῖος. No es por eso menos cierto que al principio el verdadero protector del recinto era el dios doméstico. Dionisio de Halicarnaso lo atestigua (I, 67) cuando dice que los θεοὶ ἑρκεῖοι son los mismos que los penates. Esto mismo resulta, por otra parte, de la comparación de un pasaje de Pausanias (IV, 17) con un pasaje de Eurípides (*Troy.*, 17) y otro de Virgilio (*En.*, II, 514); estos tres pasajes se refieren al mismo hecho y muestran que el Ζεὺς ἑρκεῖος no es otro que el hogar doméstico.

[69] Festo, v. *Ambitus*. Varrón. L., I., V, 22. Servio, ad *Æn.*, II, 469.

De estas antiguas reglas religiosas resultó que la vida en comunidad nunca se pudo establecer entre los antiguos. Jamás se conoció el falansterio. El mismo Pitágoras no pudo establecer ciertas instituciones que chocaban contra la religión íntima de los hombres. Tampoco se encuentra, en ninguna época de la vida antigua, nada que se parezca a esa promiscuidad aldeana que era general en la Francia del duodécimo siglo. Cada familia, dueña de sus dioses y de su culto, ha debido tener también su lote particular de terreno, su domicilio aislado, su propiedad.

Los griegos decían que el hogar había enseñado al hombre a construir las casas.[70] En efecto, el hombre, ligado por su religión a un lugar que creía no deber abandonar jamás, ha tenido que pensar muy pronto en erigir allí una sólida construcción. La tienda conviene al árabe, la carreta al tártaro; pero una familia que posee un lugar doméstico necesita una casa duradera. A la cabaña de tierra o de madera sucedió pronto la casa de piedra. No se edificó solamente para la vida de un hombre, sino para la familia, cuyas generaciones debían sucederse en la misma morada.

La casa se erigía siempre en el recinto sagrado. Entre los griegos se dividía en dos el cuadrado que formaba este recinto: la primera parte formaba el patio, la casa ocupaba la segunda. El hogar, colocado en el centro del recinto total, se encontraba así en el fondo del patio y cerca de la entrada de la casa. En Roma era diferente la disposición, pero idéntico el principio. El hogar permanecía en mitad del recinto, pero el edificio se elevaba alrededor de sus cuatro ángulos, de manera que lo encerrase en el centro de un pequeño patio.

Fácilmente se comprende el pensamiento que ha inspirado este sistema de construcción: los muros se han elevado en torno del hogar para aislarlo y defenderlo, y puede decirse, como los griegos decían, que la religión ha enseñado a construir una casa.

En esta casa la familia es señora y propietaria: la divinidad doméstica le asegura su derecho. La casa está consagrada por la presencia perpetua de los dioses; es el templo que los guarda. "¿Qué hay de más sagrado, dice Cicerón, que la morada de cada hombre? Allí está el altar; allí brilla el fuego sagrado; allí están las cosas santas y la religión."[71] Entrar en esta casa con malévolas intenciones era sacrílego.

[70] Diódoro, V, 68. Esta misma creencia la refiere Eustato al decir que la casa procede del hogar. (Eust., *ad Odyss,* XIV, v. 158; XVII, v. 156).

[71] Cicerón, *Pro domo,* 41.

by Quattrococodrilo

El domicilio era inviolable. Según una tradición romana, el dios doméstico rechazaba al ladrón y alejaba el enemigo.[72]

Pasemos a otro objeto del culto, la tumba, y veremos que las mismas ideas le son aplicables. La tumba tenía gran importancia en la religión de los antiguos, pues por un lado se debía culto a los antepasados, y por otro, la principal ceremonia de ese culto, esto es, la comida fúnebre, debía ofrecerse en el lugar mismo donde los antepasados reposaban.[73] La familia poseía, pues, una tumba común, donde sus miembros, uno tras otro, habían de reposar. La regla era la misma para esta tumba que para el hogar: así como no estaba permitido reunir dos hogares domésticos en una sola casa, así tampoco lo estaba el reunir a dos familias en una misma sepultura. Igual impiedad era enterrar a un muerto fuera de la tumba familiar, que colocar en esa tumba el cuerpo de un extraño.[74] La religión doméstica, así en la vida como en la muerte, separaba a cada familia de las demás, y excluía severamente toda apariencia de comunidad.

Así como las casas no debían estar contiguas, así tampoco debían estarlo las tumbas, sino que, como la casa, cada una tenía una especie de cerco aislante.

¡Cómo se manifiesta en todo esto el carácter de la propiedad privada! Los muertos son dioses que pertenecen exclusivamente a una familia y a los que ella sola tiene el derecho de invocar. Estos muertos han tomado posesión del suelo, viven bajo esta pequeña colina, y nadie, fuera de la familia, puede estar en relación con ellos. Nadie, por otra parte, puede despojarlos del suelo que ocupan; entre los antiguos nadie podía ni destruir ni trasladar una tumba;[75] las leyes lo prohiben severamente. He aquí, pues, una parte de la tierra que, en nombre de la religión, se convierte en un objeto de propiedad perpetua para cada familia. La familia se ha apropiado esta tierra al depositar en ella a sus muertos; en ella se ha implantado por siempre. El vástago de tal familia puede decir legítimamente: "Esta tierra es mía." Tan suya es que resulta inseparable de él y no tiene el derecho de enajenarla. El suelo donde

---

[72] Ovidio, *Fastos*, V, 141.

[73] Al menos, tal era la regla antigua, pues se creía que la comida fúnebre servía de alimento a los dioses. Véase Eurípides, *Troyanas*, 381 (389).

[74] Cicerón, *De legib.*, II, 22; II, 26. Gayo, *Inst.*, II, 6. *Digesto*, lib. XLVII, tít. 12. Hay que observar que el esclavo y el cliente, como veremos después, formaban parte de la familia y se les enterraba en la tumba común. La regla que prescribía que a cada hombre se le enterrase en la tumba de la familia sufría una excepción cuando la ciudad misma otorgaba los funerales públicos.

[75] Licurgo. *Contra Leócrates*, 25. Para que en Roma pudiera ser trasladada una sepultura, se necesitaba la autorización de los pontífices. Plinio. *Cartas*, X, 73.

reposan los muertos es inalienable e imprescriptible. La ley romana exige que si una familia vende el campo donde está su tumba, siga, por lo menos, siendo propietaria de la tumba y que conserve eternamente el derecho de atravesar ese campo para poder cumplir las ceremonias del culto.[76]

Era costumbre antigua enterrar a los muertos, no en cementerios o a la orilla de un camino, sino en el campo de cada familia. Esta costumbre de los tiempos antiguos está atestiguada por una ley de Solón y por varios pasajes de Plutarco.[77] Se ve en un alegato de Demóstenes que, aún en su tiempo, cada familia enterraba a los muertos en su campo, y que cuando se adquiría un dominio en el Ática, se encontraba allí la sepultura de los antiguos propietarios.[78] Por lo que a Italia se refiere, esa misma costumbre está atestiguada en una ley de las *Doce Tablas,* en los textos de dos jurisconsultos y en esta frase de Sículo Flaco: "Antiguamente había dos maneras de colocar las tumbas: unos las elevaban en el límite del campo, otros hacia el centro."[79]

Supuesta esta costumbre, concíbese que la idea de la propiedad se haya extendido fácilmente del pequeño otero donde reposaban los muertos al campo que rodeaba a este otero. Puede leerse en el libro del viejo Catón una fórmula con que el labrador italiano rogaba a los manes que velasen por su campo, para que lo preservasen contra el ladrón y para que rindiese buena cosecha. Así, esas almas de los muertos extendían su acción tutelar, y con ella su derecho de propiedad hasta los límites del dominio. Por ellas la familia era señora única en ese campo. La sepultura había establecido la unión indisoluble de la familia con la tierra, es decir, la propiedad.

En la mayoría de las sociedades primitivas, el derecho de propiedad ha sido establecido por la religión. En la Biblia, el Señor dice a Abraham: "Yo soy el Eterno, que te he hecho salir de Ur de los caldeos para darte este país", y a Moisés: "Os haré entrar en el país que juré dar a Abraham y os lo daré en herencia." Así, Dios, propietario primitivo por derecho de creación, delega en el hombre su propiedad so-

[76] Cicerón. *De legib,* II, 24. *Digesto,* lib. XVIII, tít. I, 6.

[77] *Ley de Solón,* citada por Gayo, en el *Digesto,* X, I, 13, Plutarco, *Arístides,* 1, *Cimón,* 19, Marcelino, *Vida de Tucídides,* § 17.

[78] Demóstenes, *in Calliclem,* 13, 14. También describe la tumba de los Busélidas, "otero bastante espacioso y cerrado según el uso antiguo, donde reposan en común todos los descendientes de Buselo" (Demóst., *in Macart.,* 79).

[79] Sículo Flaco, edic. Goez, pág. 4, 5. V. *Fragm. terminalia,* edición Goez, pág. 147. Pomponio, *al Digesto,* lib. XLVII, tít. 12, 5. Pablo, *al Digesto,* VIII, 1, 14. *Digesto,* XIX, 1, 53: *Si vendidisti fundum in quo sepulcrum habuisti;* XI, 7, 2. § 9; XI, 7, 45 y 46.

by Quattrococodrilo

bre una parte del suelo.[80] Algo muy semejante ha ocurrido entre las antiguas poblaciones greco-italianas. Es verdad que no es la religión de Júpiter la que ha fundado ese derecho, acaso porque aún no existía. Los dioses que conferían a cada familia su derecho sobre la tierra fueron los dioses domésticos, el hogar y los manes. La primera religión que ejerció imperio sobre las almas fue también la que entre ellas estableció la propiedad.

Resulta bastante evidente que la propiedad privada era una institución de que no podía prescindir la religión doméstica. Esta religión ordenaba aislar el domicilio y aislar también la sepultura; la vida en común ha sido, pues, imposible. La misma religión prescribía que el hogar estuviese fijo en el suelo, que la tumba no fuera ni destruida ni trasladada. Suprimid la propiedad: el hogar irá errante, las familias se mezclarán, los muertos quedarán abandonados y sin culto. Mediante el hogar inmutable y la sepultura permanente, la familia ha tomado posesión del suelo, la tierra ha quedado, en cierto sentido, imbuida y penetrada por la religión del hogar, y de los antepasados. El hombre de las antiguas edades quedó así dispensado de resolver problemas harto difíciles. Sin discusión, sin fatiga, sin sombra de duda, llegó de un solo golpe y por la sola virtud de sus creencias a la concepción del derecho de propiedad, de ese derecho de donde surge toda civilización, pues por él el hombre mejora la tierra y él mismo se hace mejor.

No fueron las leyes las que garantizaron al comienzo el derecho de propiedad, fue la religión. Cada dominio se encontraba bajo las miradas de las divinidades domésticas que velaban por él.[81] Cada campo debía estar rodeado —como lo hemos visto para la casa— de un recinto que lo separase claramente de los dominios de otras familias. Este recinto no era un muro de piedra, era una banda de tierra que tenía algunos pies de ancho, que había de permanecer inculta y que el arado jamás había de tocar. Este espacio era sagrado; la ley romana lo declaraba imprescriptible;[82] pertenecía a la religión. En determinados días del mes y del año, el padre de familia daba la vuelta a su campo siguiendo esa línea, haciendo marchar delante algunas víctimas, entonando himnos y ofreciendo sacrificios.[83] Gracias a esta ceremonia creía

[80] Igual tradición entre los etruscos: *Quum Jupiter terram Etruriæ sibi vindicavit, constituit jussitque metiri camnos signarique agros.—Auctores rei agrariæ,* en el fragmento que tiene por título *Idem Vegoiæ Arrunti,* edic. Lachmann, pág. 350.

[81] *Lares agri custodes,* Tíbulo, I, 1, 23. *Religio Larum posita in fundi villæque conspectu, Cicerón, De legib.,* II, 11.

[82] Cicerón, *De legib.,* I, 21.

[83] Catón, *De re rústica,* 141, *Script. rei agrar.,* edic. Goez, pág. 308. Dion. de Halic., II, 74. Ovidio, *Fastos,* II, 639. Estrabón, V, 3.

haber movido la benevolencia de sus dioses en pro de su campo y de su casa; sobre todo, había confirmado su derecho de propiedad paseando en torno del campo su culto doméstico. El camino que habían recorrido las víctimas y las preces era el límite inviolable del dominio.

En todo este trayecto, de distancia en distancia, el hombre colocaba algunas piedras grandes o troncos de árboles, que recibían el nombre de *términos*. Puede suponerse lo que eran estos límites y cuáles las ideas que a ellos se asociaban, a juzgar por la manera con que la piedad de los hombres los colocaba en tierra. "He aquí, dice Sículo Flaco, lo que nuestros antepasados practicaban: comenzaban abriendo una pequeña fosa, e implantando el Término al borde, lo coronaban con guirnaldas de hierbas y flores. Luego ofrecían un sacrificio; inmolada la víctima, hacían correr la sangre hasta la fosa, arrojaban en ella carbones encendidos (encendidos probablemente en el fuego sagrado del hogar), granos, tortas, frutas, un poco de vino y de miel. Cuando todo se había consumido en la fosa, se colocaba la piedra o el trozo de madera sobre las cenizas todavía cálidas."[84] Claramente se ve que esta ceremonia tenía por objeto el hacer del Término una especie de representante sagrado del culto doméstico. Para continuarle este carácter, cada año se renovaba el acto sagrado vertiendo libaciones sobre él y recitándole oraciones. El Término colocado en tierra era, pues, en cierto sentido, la religión doméstica implantada en el suelo para indicar que este suelo era por siempre la propiedad de la familia. Más adelante, con la ayuda de la poesía, se consideró al Término como un dios distinto y personal.

El uso de los Términos o límites sagrados de los campos parece haber sido universal en la raza indoeuropea. Existía entre los indos desde una remota antigüedad, y las ceremonias sagradas de la fijación de límites tenían entre ellos gran analogía con las que Sículo Flaco ha descrito para Italia.[85] Antes que en Roma, encontramos el Término entre los sabinos;[86] también lo encontramos entre los etruscos. Los helenos también tenían límites sagrados que llamaban ὅροι, θεοὶ ὅριοι.[87]

Colocado el Término conforme a los ritos, no había poder en el mundo que pudiera trasladarlo. Tenía que permanecer eternamente en

---

[84] Sículo Flaco, *De conditione agrorum,* edic. Lachmann, pág. 141; edic. Goez, pág. 5.

[85] *Leyes de Manú,* VIII, 245. Vrihaspati, citado por Sicé, *Legis. inda.* pág. 159.

[86] Varrón, *L., L.,* V, 74.

[87] Pollux, IX, 9. Hesiquio, ὅρος. Platón, *Leyes,* VIII, pág. 842. Plutarco y Dionisio traducen *terminus* por ὅρος. De otro lado, la palabra τέρμων existía en la lengua griega. (Eurípides. *Electra,* 96).

by Quattrococodrilo

el mismo sitio. Este principio religioso estaba representado en Roma por una leyenda: Habiendo querido Júpiter hacerse un sitio en el monte Capitolino para tener allí un templo, no pudo desposeer al dios Término. Esta vieja tradición muestra cuán sagrada era la propiedad, pues el Término inmóvil significa tanto como propiedad inviolable.

En efecto, el Término guardaba el límite del campo y velaba por él. El vecino no osaba acercarse mucho, "pues entonces, como dice Ovidio, el dios, que se sentía tocado por la reja o por la azada, exclamaba: "¡Detente; éste es mi campo, ahí está el tuyo!".[88] Para usurpar el campo de una familia era preciso derribar o trasladar el límite; ahora bien, este límite era un dios. El sacrilegio era horrendo y el castigo severo; la antigua ley romana decía. "Si ha tocado el Término con la reja de su arado, que el hombre y sus bueyes sean consagrados a los dioses infernales";[89] significaba esto que el hombre y los bueyes tenían que ser inmolados en expiación. La ley etrusca, hablando en nombre de la religión, se expresaba así: "El que tocare o transplantare el límite será condenado por los dioses, su casa desaparecerá, su raza se extinguirá, su tierra ya no producirá frutos; el granizo, el tizón, el fuego de la canícula destruirán sus mieses; los miembros del culpable se cubrirán de úlceras y caerán de consunción".[90]

No poseemos el texto de la ley ateniense sobre el mismo respecto; sólo nos han quedado tres palabras que significan: "No rebases el límite." Pero, Platón parece completar el pensamiento del legislador cuando dice: "Nuestra primera ley debe ser ésta: Que nadie toque el límite que separa su campo de el del vecino, porque debe permanecer inmóvil. Que nadie se atreva a mover la pedrezuela que separa a la amistad de la enemistad, la piedra que se ha jurado conservar en su sitio".[91]

De todas estas creencias, de todos estos usos, de todas estas leyes, resulta claramente que es la religión doméstica la que ha enseñado al hombre a apropiarse la tierra y le ha garantizado su derecho sobre ella.

Compréndese sin gran trabajo que el derecho de propiedad, así concebido y establecido, haya sido mucho más completo y absoluto en sus efectos de lo que al presente pueda serlo en nuestras sociedades modernas, que lo fundan en otros principios. De tal modo era inherente la propiedad a la religión doméstica, que una familia no podía renun-

[88] Ovidio, *Fastos*, II, 677.

[89] Festo, V° *Terminus*, edic. Muller, pág. 368: *Qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.*

[90] *Scrip. rei agrar.*, edic. Goez, pág. 258; edic. Lachmann, pág. 351.

[91] Platón, *Leyes*, VIII, pág. 842.

ciar a la una ni a la otra. La casa y el campo estaban como incorporados a ella, y no podía ni perderlos ni desasirse de ellos. Platón, en su tratado de las leyes, no pretendía sostener ninguna novedad cuando prohibía al propietario vender su campo: sólo recordaba una antigua ley. Todo lleva a creer que en los tiempos antiguos la propiedad era inalienable. Es de sobra conocido que en Esparta estaba formalmente prohibido que alguien vendiera su tierra.[92] La misma prohibición está escrita en las leyes de Locres y de Leucadio.[93] Fidón de Corinto, legislador del siglo noveno, prescribía que el número de familias y de propiedades permaneciese inmutable.[94] Tal prescripción sólo podía observarse prohibiendo a cada familia que vendiese su tierra y aunque la dividiese. La ley de Solón, posterior en siete u ocho generaciones a la de Fidón de Corinto, ya no prohibía al hombre el vender su propiedad, pero castigaba al vendedor con severa pena: la pérdida de los derechos de ciudadanía.[95] En fin, Aristóteles nos advierte de una manera general que en muchas ciudades las antiguas legislaciones prohibían la venta de las tierras.[96]

Tales leyes no deben sorprendernos. Fundad la propiedad en el derecho del trabajo, y el hombre podrá desasirse de ella. Fundadla en la religión, y ya no podrá; un lazo más fuerte que la voluntad humana une la tierra al hombre. Además, ese campo donde está la tumba, donde viven los antepasados divinos, donde la familia debe por siempre realizar un culto, no es la propiedad de un solo hombre, sino de una familia. No es el individuo viviente en la actualidad quien ha establecido su derecho sobre la tierra: es el dios doméstico. El individuo sólo la tiene en depósito; pertenece a los que han muerto y a los que han de nacer. Forma un cuerpo con esta familia, y no puede separarse de ella. Disasociad uno de otra, y alteráis un culto y ofendéis a una religión.

---

[92] Aristóteles, *Política,* II, 6, 10 (edic. Didot, pág. 512). Heráclides Póntico, *Fragm. hist. græ.*, edic. Didot, tomo II, pág. 211. Plutarco, *Instituta laconica,* 22.

[93] Aristóteles, *Política,* II, 4, 4.

[94] Aristóteles, *Política,* II, 3, 7. Esta ley del viejo legislador no tendía a la igualdad de las fortunas, pues Aristóteles añade: "aunque las propiedades fuesen desiguales". Tendía exclusivamente a la conservación de la propiedad en la familia. También en Tebas era inmutable el número de propiedades. Aristóteles, *Pol.,* II, 9, 7.

[95] Al hombre que había enajenado su patrimonio, ὁ τὰ πατρῷα κατεδηδοκώς, se le castigaba con la ἀτιμία. Esquino, *in Timarchum.* 30; Diógenes Laercio, *Solón,* I, 55. Esta ley, que ciertamente ya no se observaba en tiempo de Esquino, subsistía por la forma, como un vestigio de la antigua regla; siempre hubo una δίκη κατεδηδοκέναι τὰ πατρῷα (Beckker, *Anécdota,* págs. 199 y 310).

[96] Aristóteles, *Polit.,* VI, 2, 5: ἦν τὸ γ' ἀρχαιον ἐυ πολλαῖς πόλεσι νενμοθετημένον μὴ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πατρώους (alias πρώτους) κλήρους.

by Quattrococodrilo

Entre los indos, la propiedad, fundada también en el culto, era igualmente inalienable.[97]

Sólo conocemos el derecho romano a contar de las Doce Tablas; es evidente que en esta época estaba permitida la venta de la propiedad. Pero hay razones para creer que en los primeros tiempos de Roma —y en Italia antes de la fundación de Roma— la tierra era inalienable como en Grecia. Si no queda ningún testimonio de esa antigua ley, se advierten al menos las suaves transiciones porque ha pasado. La Ley de las Doce Tablas, dejando a la tumba su carácter de inalienable, se lo quitó al campo. En seguida se permitió dividir la propiedad si había varios hermanos, pero a condición de que se celebrase una nueva ceremonia religiosa: sólo la religión podría distribuir lo que la religión había declarado antaño indivisible. En fin, se permitió vender el dominio; pero también para eso se necesitaron formalidades de carácter religioso. La venta sólo podía realizarse en presencia del *libripens* y con todos los ritos simbólicos de la *mancipatio.* Algo parecido se ve en Grecia: la venta de una casa o de un fundo de tierra estaba acompañada de un sacrificio a los dioses.[98] Parece ser que cualquier mutación de la propiedad tenía que estar autorizada por la religión.

Si el hombre no podía, o difícilmente podía desasirse de la tierra, menos aún se le podía despojar contra su voluntad. La expropiación por motivo de utilidad pública se desconocía entre los antiguos. La confiscación sólo se practicaba como consecuencia de una sentencia de destierro,[99] es decir, cuando el hombre, despojado de su carácter de ciudadano, ya no podía ejercer ningún derecho en el territorio de la ciudad. La expropiación por deudas tampoco se encuentra jamás en el derecho antiguo de las ciudades.[100] Cierto que la Ley de las Doce Tablas no es complaciente con el deudor; pero no permite, con todo, que su propiedad se confisque en provecho del acreedor. El cuerpo del hombre responde de la deuda, no su tierra, pues la tierra es inseparable de la familia. Más fácil es someter al hombre a servidumbre que arrancarle

[97] *Mitakchara,* trad. Orianne, pág. 50. Esta regla desapareció poco a poco, a medida que el brahmanismo adquiría preponderancia.

[98] Fragmento de Teofrasto, citado por Estobeo, *Serm.,* 42.

[99] Esta regla desapareció en la edad democrática de las ciudades.

[100] Una ley de Elea prohibía la hipoteca sobre la tierra: Aristóteles, *Polit.,* VII, 2. La hipoteca era desconocida en el antiguo derecho de Roma. Lo que se dice de la hipoteca en el derecho ateniense anterior a Solón, se sustenta en una palabra mal comprendida de Plutarco. El término ὅρος, que significó más adelante un límite hipotecario, significaba en tiempos de Solón el límite santo que señalaba el derecho de propiedad. Véase más adelante, lib. IV. cap. VI. La hipoteca apareció más tarde en el derecho ático, y sólo bajo la forma de venta con la condición de rescate.

un derecho de propiedad, perteneciente a la familia más que a él mismo; al deudor se le entrega en manos del acreedor; la tierra le sigue en cierto sentido en esta servidumbre. El amo que usa en su provecho de las fuerzas físicas del hombre, goza también de los frutos de la tierra, pero no se convierte en propietario de ésta. ¡Tan por encima de todo estaba y tan inviolable era el derecho de propiedad! [101]

CAPÍTULO VII

EL DERECHO DE SUCESIÓN

1º *Naturaleza y principio del derecho de sucesión entre los antiguos*

Habiéndose establecido el derecho de propiedad para la realización de un culto hereditario, no era posible que ese derecho se extinguiese tras la breve existencia de un individuo. El hombre muere; el culto permanece; el hogar no debe extinguirse, ni la tumba abandonarse. Prosiguiendo la religión doméstica, el derecho de propiedad debe continuar con ella.

Dos cosas están ligadas estrechamente en las creencias como en las leyes de los antiguos: el culto de una familia y la propiedad de la misma. Por eso era regla sin excepción en el derecho griego y en el romano que no se pudiese adquirir la propiedad sin el culto, ni el culto sin la propiedad. "La religión prescribe, dice Cicerón, que los bienes y el culto de cada familia sean inseparables, y que el cuidado de los sacrificios corresponda siempre a aquél a quien le toque la herencia." [102]

---

[101] En el artículo de la ley de las Doce Tablas que concierne al deudor insolvente, leemos. *Si volet suo vivito:* luego, el deudor, casi convertido en esclavo, aún conserva algo suyo; si tiene alguna propiedad, no se le arrebata. Los arreglos conocidos en derecho romano con los nombres de *emancipación con fiducia* y de *pignus* eran, antes de la acción de Servio, rodeos para asegurar al acreedor el pago de la deuda, y demuestran indirectamente que la expropiación por deuda no existía. Más tarde, cuando se suspendió la servidumbre corporal, fue preciso buscar un medio para poder apoderarse de los bienes del deudor. Esto no era fácil; pero la distinción que se hacía entre la *propiedad* y la *posesión* ofreció un recurso. El acreedor obtuvo del pretor el derecho de hacer vender, no la propiedad, *dominium,* sino los bienes del deudor, *bona.* Sólo entonces, mediante una expropiación disfrazada, el deudor perdió el disfrute de su propiedad.

[102] Cicerón, *De legibus,* II, 19-20. Tal era la importancia de los *sacra,* que el jurisconsulto Gayo escribe este curioso pasaje: *Quare autem tam improba possessio et usucapio concessa sit, illa ratio est quod voluerunt veteres maturius hereditates adiri, ut essent qui*

by Quattrococodrilo

He aquí los términos en que un litigante de Atenas reclama una sucesión: "Reflexionad bien, jueces, y decid quién debe heredar los bienes de Filoctemón y hacer los sacrificios sobre su tumba, si mi adversario o yo."[103] ¿Es posible decir más claramente que el cuidado del culto es inseparable de la sucesión? Lo mismo ocurre en la India: "La persona que hereda, sea quien sea, está encargada de hacer las ofrendas sobre la tumba."[104]

De este principio han emanado todas las reglas del derecho de sucesión entre los antiguos. La primera es que, siendo la religión doméstica como ya hemos visto, hereditaria de varón en varón, la propiedad también lo es. Como el hijo es continuador natural y obligado del culto, también hereda los bienes. Así encontramos la regulación sobre la herencia, regulación que no es el resultado de una mera convención entre los hombres, sino que se deriva de sus creencias, de su religión, de lo que hay de más poderoso en las almas. La razón de que el hijo herede, no es la voluntad personal del padre. El padre no necesita hacer testamento: el hijo hereda con pleno derecho, *ipso jure heres existit,* dice el jurisconsulto. Es también heredero necesario, *heres necessarius.*[105] No tiene que aceptar ni rechazar la herencia. La continuación de la propiedad, como la del culto, es para él tanto una obligación como un derecho. Quiéralo o no, la sucesión le incumbe, sea la que sea, aun con sus cargas y sus deudas. El beneficio de inventario y el beneficio de abstención no se admiten para el hijo en el derecho griego, y sólo más adelante se introdujeron en el derecho romano.

La lengua jurídica de Roma llama al hijo *heres suus,* como si se dijese *heres sui ipsius.* En efecto, sólo hereda de sí mismo. Entre el padre y él no existe ni donación, ni legado, ni mutación de propiedad. Hay simplemente continuación *morte parentis continuatur dominium.* Ya en vida del padre, el hijo era copropietario del campo y de la casa, *vivo quoque patre dominus existimatur.*[106]

Para forjarse exacta idea de la herencia entre los antiguos, no hay que representarse una fortuna como pasando de una mano a otra. La fortuna es inmóvil, como el hogar y la tumba a que está asociada. Es el hombre quien pasa. Es el hombre quien, a medida que la familia

---

sacra facerent, quorum illis temporibus summa observatio fuit (Gayo, II, 55). Festo V° *Everriator* (edic. Muller, pág. 77). *Everriator vocatur qui, accepta hereditate, justa facere defuncto debet: si non fecerit, suo capite luat.*

[103] Iseo, VI, 51. Platón llama al heredero διάδοχος θε *ν, Leyes,* V, página 740.

[104] *Leyes de Manú,* IX, 186.

[105] *Digesto,* lib. XXXVIII, tít. 16, 14.

[106] *Institutas,* III, 1, 3; III, 9, 7: III, 19, 2.

se prolonga en sus generaciones, llega a la hora marcada para proseguir el culto y tomar posesión del dominio.

2º El hijo hereda, la hija no

Aquí es cuando las leyes antiguas, a primera vista, parecen extrañas e injustas. Se experimenta alguna sorpresa cuando se ve en el derecho romano que la hija no hereda del padre si se casa, y en el derecho griego que no hereda en ningún caso. Y lo que concierne a los colaterales, aun parece, a la primera inspección, más distante de la naturaleza y de la justicia. Y es que todas estas leyes se derivan, no del sentimiento de equidad, sino de las creencias y de la religión que reinaban en las almas.

La regla para el culto es que se transmita de varón en varón; la regla para la herencia, que siga al culto. La hija no es apta para continuar la religión paterna, pues que se casa, y al casarse renuncia al culto del padre para adoptar el del esposo; no posee, pues, ningún título a la herencia. Si un padre dejase sus bienes a la hija, la propiedad se separaría del culto, y esto es inadmisible. La hija ni siquiera podría cumplir el primer deber del heredero, que consiste en continuar la serie de las comidas fúnebres, pues a quien ofrece los sacrificios es a los antepasados de su marido. Luego, la religión le prohibe heredar de su padre.

Tal es el antiguo principio que se impone igualmente a los legisladores de los indos que a los de Grecia y de Roma. Los tres pueblos tienen las mismas leyes, no porque se las hayan prestado, sino porque las han derivado de las mismas creencias.

"Tras la muerte del padre, dice el código de Manú, que los hermanos se repartan el patrimonio"; y el legislador añade que recomienda a los hermanos el cuidado de dotar a sus hermanas, lo cual acaba de demostrar que éstas no tienen por sí mismas ningún derecho a la sucesión paterna.

Lo mismo en Atenas. Los oradores áticos tienen frecuente ocasión en sus alegatos de mostrar que las hijas no heredan.[107] El mismo

[107] En Iseo, *in Xenænetum,* 4, vemos a un padre que deja un hijo, dos hijas y otro hijo emancipado: sólo el primer hijo hereda. En Lisias, *pro Mantitheo,* 10, vemos a dos hermanos que se distribuyen el patrimonio y se contentan con dotar a sus dos hermanas. Por otra parte, la dote no era, según los usos de Atenas, más que una débil parte de la fortuna paterna. Demóstenes, *in Bœotum, de dote,* 22-24, muestra también que las hijas no heredan. En fin, Aristófanes, *Aves.* 1653-1654, indica claramente que una hija no hereda si tiene hermanos.

by Quattrococodrilo

Demóstenes es un ejemplo de la aplicación de esta regla, pues tenía una hermana, y por sus propios escritos sabemos que él fue el único heredero del patrimonio: su padre sólo reservó la séptima parte para dotar a la hija.

Por lo que toca a Roma, las disposiciones del derecho primitivo nos son muy imperfectamente conocidas. De esas antiguas épocas no poseemos ningún texto legal referente al derecho de sucesión de la hija, ni tampoco documento análogo a los alegatos de Atenas; y por ello nos vemos reducidos a buscar las débiles trazas del derecho primitivo en un derecho muy posterior y muy diferente. Gayo y las *Institutas* de Justiniano aún recuerdan que la hija sólo figura en el número de los herederos naturales en caso de encontrarse bajo la potestad del padre en el momento de morir éste: [108] ahora bien, si se ha casado conforme a los ritos religiosos, ya no se encuentra bajo esa potestad. Suponiendo, pues, que antes de casarse pudiese compartir la herencia con un hermano, indudablemente que ya no podía desde que la *confarreatio* la había hecho salir de la familia paterna para ingresar en la del marido. Es muy cierto que, soltera, la ley no la privaba formalmente de su parte de herencia; pero conviene preguntar si, en la práctica, podía verdaderamente ser heredera. Pues no debe perderse de vista que esta joven se encontraba bajo la tutela de su hermano o de sus agnados, que en ella permanecía toda la vida, que la tutela del antiguo derecho estaba establecida en interés de los bienes, no en el de la joven, y tenía por objeto la conservación de los bienes en la familia; [109] y, en fin, que la soltera no podía casarse a ninguna edad sin la autorización del tutor. Estos hechos, que están bien confirmados, permiten creer que, si no en las leyes, había al menos en la práctica y en las costumbres una serie de dificultades opuestas a que la hija fuese tan completamente propietaria de su parte de patrimonio como el hijo lo era de la suya. No tenemos la prueba de que la hija estuviese excluida de la herencia, pero tenemos la certidumbre de que, casada, no heredaba del padre, y de que, soltera, jamás podía disponer de lo que había heredado. Si era heredera, sólo provisionalmente lo era, con ciertas condiciones, casi en mero usufructo; no tenía derecho a testar ni a enajenar sin autorización de su hermano o de sus agnados, quienes, tras su muerte, habían de heredar sus bienes y, mientras vivía, los tenían bajo su guarda.[110]

[108] Gayo, III, 1-2; *Institutas* de Justiniano, III, 19-2.

[109] Esto es lo que ha mostrado muy bien M. Gide en su *Estudios sobre la condición de la mujer*, pág. 114.

[110] Gayo, I, 192.

Aun debe hacerse otra observación. Las *Institutas* de Justiniano recuerdan el viejo principio, entonces caído en desuso, pero no olvidado, que prescribía que la herencia pasase siempre a los varones.[111] En recuerdo, sin duda, de esta regla, la mujer jamás podía en derecho civil ser instituida heredera. Cuanto más nos remontamos desde la época de Justiniano hacia las antiguas épocas, más nos acercamos a una regla que prohibía heredar a las mujeres. En tiempo de Cicerón, si un padre dejaba un hijo y una hija, sólo podía legar a ésta el tercio de su fortuna; si sólo tenía una hija única, ni siquiera entonces podía recibir más que la mitad. Aun ha de notarse que, para que la hija obtuviese el tercio o la mitad del patrimonio, era preciso que el padre hiciese testamento en su favor, pues la hija nada tenía por su pleno derecho.[112] En fin, siglo y medio antes de Cicerón, Catón, queriendo resucitar las antiguas costumbres, proclamó la ley Voconia, que prohibía: 1º instituir heredera a una mujer, aunque fuese hija única, casada o soltera; 2º legar a las mujeres más de la mitad del patrimonio.[113] La ley Voconia no hizo otra cosa que renovar leyes más antiguas, pues no puede suponerse que la aceptasen los contemporáneos de los Escipiones de no estar sustentada en antiguos principios que aún se respetaban. Propendía a restablecer lo que los tiempos habían alterado. Lo que hay, por otra parte, de más curioso en esta ley Voconia, es que no estipula nada sobre la herencia *ab intestato.* Tal silencio no puede significar que la hija fuera en este caso heredera legítima, pues no es admisible que la ley prohibiese a la hija heredar a su padre por testamento, si es ya heredera por pleno derecho sin él. Este silencio más bien significa que el legislador nada había tenido que decir de la herencia *ab intestato,* porque sobre este punto las antiguas reglas se habían conservado mejor.

Sin que se pueda afirmar que la hija quedaba manifiestamente excluida de la sucesión, por lo menos es indudable que la antigua ley romana —lo mismo que la griega— daba a la hija una situación muy inferior a la del hijo, y esto era consecuencia natural e inevitable de los principios que la religión había grabado en todos los espíritus.

---

[111] *Institutas,* III, 1, 15; III, 2, 3: *Ita jura constitui ut plerumque hereditates ad masculos confluerent.*

[112] Cicerón, *De rep.,* III, 7.

[113] Cicerón, *in Verr.,* II, I, 42: *Ne quis heredem virginem neque mulierem faceret. Id.,* 43. *Si plus legarit quam ad heredes perveniat, non licet. Cf.* Tito Livio, *Epitom.*, XLI; *Gayo,* II, 226 y 274; San Agustín, *De civit. Dei,* III, 21: *Ne quis heredem feminam faceret, nec unicam filiam.*

by Quattrococodrilo

Es verdad que los hombres encontraron muy pronto un giro para conciliar la prescripción religiosa, que prohibía heredar a la hija, con el sentimiento natural, que aconsejaba que pudiera gozar de la fortuna paterna. Esto es notable sobre todo en el derecho griego.

La legislación ateniense propendía manifiestamente a que la hija, imposibilitada de ser heredera, se casase al menos con el heredero. Si, por ejemplo, el difunto había dejado un hijo y una hija, la ley autorizaba el matrimonio entre el hermano y la hermana, con tal de que no hubiesen nacido de una misma madre. El hermano, único heredero, podía a discreción casarse con su hermana o dotarla.[114]

Si el padre sólo tenía una hija, podía adoptar a un hijo y darlo a la hija por esposo. También podía instituir por testamento un heredero que se casase con su hija."[115]

Si el padre de una hija única moría sin haber adoptado ni testado, el antiguo derecho quería que el más próximo pariente fuese su heredero; [116] pero este heredero tenía la obligación de casarse con la hija. En virtud de este principio el casamiento del tío con la sobrina estaba autorizado y aun exigido por la ley.[117] Todavía más: si esta joven se encontraba ya casada, debía abandonar a su esposo para casarse con el heredero de su padre.[118] Si el heredero también estaba casado, tenía que divorciarse para casarse con su parienta.[119] Por donde vemos cómo

---

[114] Demóstenes, *in Eubulidem,* 20. Plutarco, *Temístocles,* 32. Cornelio Nepote, *Cimón,* 1. Hay que advertir que la ley no permitía el matrimonio con un hermano uterino, ni con un hermano emancipado. Sólo podía casarse con el hermano consanguíneo, porque sólo éste era heredero del padre.

[115] Iseo, *De Pyrrhi hereditate,* 68.

[116] Esta disposición del viejo derecho ático ya no gozaba de pleno vigor en el siglo IV. Sin embargo, se encuentra la traza visible en el alegato de Iseo, *De Cironis hereditate.* El objeto del proceso es el siguiente: Habiendo muerto Cirón sin dejar más que una hija, el hermano de Cirón reclamaba la herencia. Iseo defendió a la hija. Nos falta el alegato del adversario, que evidentemente sostenía, en nombre de los antiguos principios, que la hija no poseía ningún derecho; pero el autor de la ὑπόθεσις colocada al frente del discurso de Iseo, nos advierte que este habilísimo abogado sostuvo aquí una mala causa; su tesis, dice, era conforme a la equidad natural, pero contraria a la ley.

[117] Iseo, *De Pyrrhi hereditate,* 64, 72-75; Iseo, *De Aristarchi hered.,* 5; Demóstenes, *in Leocharem.* 10. La hija única se llamaba ἐπίκληρος, palabra que torcidamente se traduce por heredera; la significación primitiva y esencial de la palabra es *quien está al lado de la herencia,* que se *toma con ella.* En derecho estricto, la hija no es heredera; de hecho, el heredero toma la herencia σὺν αὐτῇ, como dice la ley citada en la oración de Demóstenes, *in Macartatum,* 51. *Cf.* Iseo, III, 42: *De Aristarchi hered.,* 13.—La condición de ἐπίκληρος no era peculiar del derecho ateniense; se la encuentra en Esparta (Herodoto, V, 57; Aristóteles, *Política,* II, 6, 19), y en Thurii (Diódoro, XII, 18).

[118] *Iseo, De Pyrrhi hered.,* 64; *De Aristarchi hered.,* 19.

[119] Demóstenes, *in Eubulidem,* 41; *in Onetorem,* I, argumento.

el derecho antiguo ha desconocido a la naturaleza por conformarse a la religión.[120]

La necesidad de satisfacer a la religión, combinada con el deseo de salvar los intereses de una hija única, fue causa de que se encontrase otro giro. El derecho indo y el derecho ateniense coinciden maravillosamente en este punto. Se lee en las leyes de Manú: "El que no tiene hijo varón puede encargar a su hija que le dé un hijo, que se convertirá en su propio hijo y realizará en su honor la ceremonia fúnebre." Para esto, el padre debe advertir al esposo que recibe a su hija, pronunciando esta fórmula: "Yo te entrego adornada de alhajas esta hija que no tiene hermano: el hijo que nazca será mi hijo y celebrará mis exequias."[121] La misma costumbre en Atenas: el padre podía continuar su descendencia por la hija, ofreciéndola a un marido con esta condición especial. El hijo que nacía de tal matrimonio se consideraba como hijo del padre de la mujer; continuaba su culto, asistía a sus actos religiosos y más tarde conservaba su tumba.[122] En el derecho indo, este hijo heredaba a su abuelo cual si fuera su hijo; lo mismo sucedía en Atenas. Cuando un padre había casado a su hija de la manera que hemos dicho, el heredero no era ni la hija ni el yerno, sino el *hijo de la hija.*[123] Cuando éste había llegado a la mayoría de edad, tomaba posesión del patrimonio de su abuelo materno, aunque su padre y su madre estuviesen vivos.[124]

Estas singulares tolerancias de la religión y de la ley confirman la regla que hemos indicado más arriba. La hija no era apta para heredar. Pero por una dulcificación muy natural de este riguroso principio, se consideraba a la hija única como una intermediaria por la que la familia podía continuarse. No heredaba, pero el culto y la herencia se transmitían mediante ella.

3º *De la sucesión colateral*

Un hombre moría sin hijos; para saber cuál era el heredero de sus bienes, no había más que buscar al continuador de su culto.

---

120 Todas estas obligaciones se dulcificaron poco a poco. Efectivamente, en la época de Iseo y de Demóstenes, el pariente más próximo se podía excusar de casarse con la epiclera, siempre que renunciase a la sucesión y que dotase a su parienta (Demóst., *in Macart*, 34; Iseo, *De Cleonymi hered.*, 39).

121 *Leyes de Manú*, IX, 127, 136. Vasishta, XVII, 16.

122 Iseo, *De Cironis hered.*, 1, 15, 16, 21, 24, 25, 27.

123 No se le llamaba nieto; dábasele el nombre particular de θυγατριδοῦς.

124 Iseo, *De Cironis hered.*, 31; *De Arist. her.*, 12; Demóstenes, *in Stephanum*, II, 20.

by Quattrococodrilo

Ahora bien, la religión doméstica se transmitía por la sangre, de varón en varón. Sólo la descendencia en línea masculina establecía entre dos hombres el lazo religioso que permitía al uno continuar el culto del otro. Lo que se llamaba parentesco no era otra cosa, como hemos visto antes, que la expresión de este lazo. Se era pariente porque se tenía un mismo culto, un mismo hogar originario, los mismos antepasados. Pero no se era pariente por haber nacido de un mismo seno maternal; la religión no admitía el parentesco por las mujeres. Los hijos de dos hermanas o de una hermana y un hermano no tenían entre sí lazo alguno, y no pertenecían ni a la misma religión doméstica ni a la misma familia.

Estos principios regulaban el orden de sucesión. Si un hombre perdía a su hijo y a su hija, y sólo dejaba nietos, el hijo de su hijo heredaba, pero no el hijo de su hija. A falta de descendientes, tenía por heredero a su hermano, no a su hermana; al hijo de su hermano, no al hijo de su hermana. A falta de hermanos y de sobrinos, era necesario remontarse en la serie de los ascendientes del difunto, siempre en línea masculina, hasta encontrar una rama que se hubiese desprendido de la familia por un varón; luego se descendía por esta rama de varón en varón hasta encontrar a un hombre vivo: éste era el heredero.

Tales reglas han estado igualmente en vigor entre los indos, entre los griegos y entre los romanos. En la India "la herencia pertenece al más próximo sapinda; a falta de sapinda, al samanodaca".[125] Ya hemos visto que el parentesco significado por estas dos palabras era el parentesco religioso o parentesco por los varones, y correspondía a la agnación romana

He aquí ahora la ley de Atenas: "Si un hombre muere sin hijo, hereda el hermano del difunto, con tal de que sea hermano consanguíneo; en su defecto, el hijo del hermano: *pues la sucesión pasa siempre a los varones y a los descendientes de los varones.*"[126] Todavía se citaba esta antigua ley en tiempo de Demóstenes, aunque estuviese ya modificada y se hubiese empezado a admitir en esta época el parentesco por las mujeres.

Las Doce Tablas también decidían que si un hombre moría sin *heredero de sí mismo,* la sucesión pertenecía al más próximo agnado. Ya hemos visto que nunca se podía ser agnado por las mujeres. El antiguo derecho romano aun especificaba que el sobrino heredaba del *patruus,* es decir del hermano de su padre, y no heredaba del *avunculus,* hermano de su madre.[127] Si se consulta el cuadro que hemos trazado

[125] *Leyes de Manú,* IX, 186, 187.

[126] Demóstenes, *in Macari.,* 51; *in Leocharem.* Iseo, VII, 20.

[127] *Institutas,* III, 2, 4.

de la familia de los Escipiones, se observará que, habiendo muerto sin hijos Escipión Emiliano, su herencia no podría pasar ni a Cornelia, su tía, ni a Cayo Graco, quien según nuestras ideas modernas sería su primo hermano, sino a Escipión Asiático quien, según el derecho antiguo, era su más próximo pariente.

En tiempo de Justiniano, el legislador ya no comprendía estas viejas leyes; parecíanle inicuas y acusaba de excesivo rigor al derecho de las Doce Tablas, "que siempre concedía preferencia a la posteridad masculina y excluía de la herencia a los que sólo estaban unidos al difunto por la línea de las mujeres.[128] Derecho inicuo, si se quiere, pues no tenía en cuenta a la naturaleza, pero derecho singularmente lógico, pues, partiendo del principio de que la herencia estaba asociada al culto, eliminaba de la herencia a los que la religión no autorizaba para continuar el culto.

4º *Efectos de la emancipación y de la adopción*

Hemos visto precedentemente que la emancipación y la adopción determinaban en el hombre un cambio de culto. La primera lo desligaba del culto paterno, la segunda lo iniciaba en la religión de otra familia. También en esto el derecho antiguo se conformaba a las reglas religiosas. El hijo excluido del culto paterno por la emancipación también lo estaba de la herencia." [129] Al contrario, el extraño asociado al culto de una familia por la adopción se trocaba en hijo, y continuaba el culto y heredaba los bienes. En uno y otro caso, el antiguo derecho tenía más en cuenta el lazo religioso que el de nacimiento.

Como era contrario a la religión que un mismo hombre profesase dos cultos domésticos, tampoco podía heredar de dos familias. Así, el hijo adoptivo que heredaba de la familia adoptante no heredaba de su familia natural. El derecho ateniense era muy explícito en este punto. Los alegatos de los oradores áticos nos muestran con frecuencia hombres que han sido adoptados en una familia y que desean heredar de la que han nacido. Pero la ley se opone a ello. El hombre adoptado no puede heredar de su propia familia, a menos de que reingrese en ella; no puede reingresar si no renuncia a su familia de adopción; y sólo mediante dos condiciones puede salir de ésta: una, que abandone el patrimonio de esta familia; otra, que el culto doméstico, por cuya continuación se le ha adoptado, no cese con su abandono; y para esto debe

[128] *Institutas*, III, 3.

[129] Iseo, *De Iristarchi hered.*, 45 y 11; *De Astyph. hered.*, 33.

by Quattrococodrilo

dejar en esa familia a un hijo que le reemplace.[130] Este hijo recibe el cuidado del culto y la posesión de los bienes; el padre puede entonces retornar a su familia de nacimiento y heredar de ella. Pero este padre y este hijo no pueden heredar uno de otro; no pertenecen a la misma familia; no son parientes.

Bien claro se ve cuál era el pensamiento del antiguo legislador cuando estableció tan minuciosas reglas. No consideró posible que dos herencias se reuniesen en un mismo hombre, porque dos cultos domésticos no podían estar servidos por una misma mano.

5º *El testamento no era conocido al principio*

El derecho de testar, es decir, de disponer de sus bienes tras la muerte para transferirlos a otro distinto del heredero natural, estaba en oposición con las creencias religiosas, que eran el fundamento del derecho de propiedad y del derecho de sucesión. Siendo la propiedad inherente al culto, siendo éste hereditario, ¿se podía pensar en el testamento? Por otra parte, la propiedad no pertenecía al individuo, sino a la familia, pues el hombre no la había adquirido por el derecho del trabajo, sino por el culto doméstico. Asociada a la familia, transmitíase del muerto al vivo, no según la voluntad y la elección del muerto, sino en virtud de reglas superiores que la religión había establecido.

El antiguo derecho indo no conoció el testamento. El derecho ateniense lo prohibió de un modo absoluto hasta Solón,[131] y aun éste mismo sólo lo permitió a los que no dejaban hijos.[132] El testamento fue prohibido o ignorado durante mucho tiempo en Esparta, y sólo se autorizó con posterioridad a la guerra del Peloponeso.[133] Se ha conservado el recuerdo de un tiempo en que sucedía lo mismo en Corinto y en Tebas.[134] Es indudable que la facultad de legar arbitrariamente los bienes no se reconoció al principio como un derecho natural; el principio constante de las épocas antiguas fue que cualquier propiedad debía continuar en la familia a la que la religión la había asociado.

Platón, en su Tratado de las Leyes, que en gran parte no es más que un comentario de las leyes atenienses, explica muy claramente el pensamiento de los antiguos legisladores. Supone que en el lecho de muerte un hombre solicita la facultad de hacer testamento y exclama:

---

[130] Harpocración, Vº ὅτι οἱ ποιητοί. Demóstenes, *in Leocharem* 66-68.
[131] Plutarco, *Solón*, 21.
[132] Iseo, *de Pyrrh. hered.*, 68. Demóstenes, *in Stephanum*, II, 14.
[133] Plutarco, *Agis.*, 5.
[134] Aristóteles, *Política*, II, 3, 4.

"¡Oh dioses!, ¿no es dura cosa que no pueda disponer de mis bienes como yo quiera y en beneficio de quien me agrade, dejando a éste más, menos a aquél, según la adhesión que me han mostrado?" Pero el legislador responde a ese hombre: "Tú, que no puedes prometerte más de un día; tú, que sólo estás de paso aquí abajo, ¿debes decidir en tales cuestiones? No eres dueño de tus bienes ni de ti mismo; tú y tus bienes pertenecen a la familia, es decir, a tus antepasados y a tu posteridad."[135]

El antiguo derecho de Roma es muy oscuro para nosotros: lo era ya para Cicerón. Lo que de él conocemos no remonta más allá de las Doce Tablas, que no constituyen, seguramente, el primitivo derecho de Roma, y del que, por otra parte, sólo nos quedan algunos trozos. Este código autoriza el testamento; pero el fragmento referente a este particular es muy corto y a todas luces incompleto para que podamos felicitarnos de conocer las verdaderas disposiciones del legislador en esta materia; al conceder la facultad de testar, ignoramos qué reservas y condiciones pudo añadir.[136] No tenemos ningún texto legal anterior a las Doce Tablas que prohiba o autorice el testamento. Pero la lengua conservaba el recuerdo de un tiempo en que no se conoció, pues llamaba al hijo *heredero de sí mismo y necesario.* Esta fórmula, todavía empleada por Gayo y Justiniano, pero que ya no estaba de acuerdo con la legislación de su tiempo, procedía, indudablemente, de una época remota en que el hijo no podía ser desheredado ni renunciar a la herencia. El padre, pues, no podía disponer libremente de su fortuna. El testamento no era completamente desconocido, pero resultaba muy difícil de hacer. Se necesitaban grandes formalidades. En primer lugar, el testador, mientras vivía, no gozaba del privilegio del secreto: el que desheredaba a su familia y violaba la ley que la religión había establecido, tenía que hacerlo públicamente, a pleno día, y asumir en vida toda la ociosidad aneja a tal acto. No es esto todo: también era preciso que la voluntad del testador recibiese la aprobación de la autoridad soberana, es decir, del pueblo congregado por curias bajo la presidencia del pontífice.[137] No supongamos que sólo fuese eso una vana formalidad, sobre todo en los primeros siglos. Estos comicios por curias

[135] Platón, *Leyes,* XI.

[136] *Uti legassit, ita jus esto.* Si sólo conservásemos de la ley de Solón las palabras διάθεσθαι ὅπως ἂν ἐθέλῃ, supondríamos también que el testamento estaba permitido en todos los casos posibles, pero la ley añade ἂν μὴ παῖδες ὦσι.

[137] Ulpiano, XX, 2. Gayo, I, 102, 119. Aulo Gelio, XV, 27. El testamento *calatis comitiis* fue, sin duda, el más antiguo en practicarse; en tiempo de Cicerón ya no era conocido. *(De orat.,* I, 53).

by Quattrococodrilo

eran la reunión más solemne de la ciudad romana, y sería pueril decir que se convocaba a un pueblo, bajo la presidencia de su jefe religioso, para asistir como mero testigo a la lectura de un testamento. Puede creerse que el pueblo votaba, y a poco que se reflexione se comprenderá que esto era necesario; en efecto, había una ley general que regulaba el orden de sucesión de una manera rigurosa, y para que este orden se modificase en un caso particular era necesaria otra ley. Esta ley de excepción era el testamento. La facultad de testar no le era, pues, plenamente reconocida al hombre, ni podía serlo en tanto que esta sociedad permaneciese bajo el imperio de la antigua religión. En la creencia de esas antiguas edades, el hombre vivo sólo era el representante durante algunos años de un ser constante e inmortal: la familia. Sólo en depósito tenía el culto y la propiedad; su derecho sobre ellos cesaba con su vida.

6º *Antigua indivisión del patrimonio*

Conviene que nos transportemos allende los tiempos cuyo recuerdo nos ha sido conservado por la historia, hacia esos remotos siglos durante los cuales se establecieron las instituciones domésticas y se elaboraron las instituciones sociales. De esa época no queda ni puede quedar ningún monumento escrito. Pero las leyes que entonces regían a los hombres han dejado algunas huellas en el derecho de las épocas sucesivas.

En esas remotas épocas se advierte una institución que ha debido reinar mucho tiempo, que ha ejercido considerable influencia en la constitución futura de las sociedades, y sin la cual no podría explicarse esta constitución. Tal es la indivisión del patrimonio con una especie de derecho de primogenitura.

La antigua religión establecía una diferencia entre el primogénito y el segundón. "El primogénito, decían los primitivos arios, se ha engendrado para el cumplimiento del deber respecto a los antepasados; los otros han nacido del amor." En virtud de esta superioridad original, el primogénito tenía el privilegio, luego de muerto el padre, de presidir todas las ceremonias del culto doméstico; él era quien ofrecía las comidas fúnebres y quien pronunciaba las fórmulas de la oración: "pues el derecho de pronunciar las oraciones pertenece a aquel hijo que fue el primero en venir al mundo." El primogénito era, pues, el heredero de los himnos, el continuador del culto, el jefe religioso de la familia. De esta

creencia se derivaba una regla de derecho: sólo el primogénito heredaba los bienes. Así lo decía un viejo texto que el último redactor de las *Leyes de Manú* todavía insertó en su código: "El primogénito toma posesión del patrimonio entero, y los demás hermanos viven bajo su autoridad como vivían bajo la del padre. El primogénito satisface la deuda con los antepasados; debe, pues, tenerlo todo."[138]

El derecho griego procede de las mismas creencias religiosas que el derecho indo; no es, pues, sorprendente que en él también se encuentre al principio el derecho de primogenitura. En Esparta, las partes de propiedad establecidas al principio eran indivisibles y el segundón no recibía nada. Lo mismo sucedía en otras muchas legislaciones que Aristóteles había estudiado; en efecto, dícenos que la de Tebas prescribía de un modo absoluto que el número de lotes de tierra permaneciese invariable, lo que excluía desde luego el reparto entre los hermanos. Una antigua ley de Corinto quería también que el número de familias fuese invariable, lo cual sólo podía conseguirse en tanto que el derecho de primogenitura impidiera que se desmembrasen las familias a cada generación.[139]

Entre los atenienses es inútil esperar que esta antigua institución se encontrase todavía en vigor por la época de Demóstenes, pero aún subsistía entonces lo que se llamaba el privilegio del primogénito.[140] Parece ser que consistía en conservar fuera del reparto la casa paterna, ventaja materialmente considerable, y más considerable todavía desde el punto de vista religioso, pues la casa paterna contenía el antiguo hogar de la familia. Mientras que el segundón, en tiempo de Demóstenes, iba a encender un nuevo hogar, el primogénito, único heredero realmente, seguía en posesión del hogar paterno y de la tumba de los antepasados; también conservaban él solo el nombre de la familia.[141] Eran éstos vestigios de un tiempo en que él únicamente había gozado del patrimonio.

Puede observarse que la iniquidad del derecho de primogenitura, además de no herir a los espíritus sobre los cuales la religión era

---

[138] *Leyes de Manú,* IX, 105-107, 126. Esta antigua regla se modificó a medida que la antigua religión se debilitaba. Ya en el código de Manú se encuentran algunos artículos que autorizan y aun recomiendan que se reparta la sucesión.

[139] Aristóteles, *Polit.*, II, 9, 7; II, 3, 7; II, 4, 4.

[140] Πρεσβεία, Demóstenes, *Pro Phorm.*, 34. En la época de Demóstenes, la πρεσβεία sólo era un vano nombre, y desde mucho antes se dividía la sucesión en partes iguales entre los hermanos.

[141] Demóstenes, *in Bœotum, de nomine.*

by Quattrococodrilo

omnipotente, estaba corregida por múltiples costumbres de los antiguos. Unas veces el segundón era adoptado por otra familia, de la que heredaba, otras se casaba con una hija única, algunas, en fin, recibía el lote de tierra que dejaba una familia extinta. Si faltaban estos recursos, se enviaba al segundón a cualquier colonia.

Por lo que a Roma respecta, ninguna ley encontramos que se refiera al derecho de primogenitura. Pero no debe concluirse de esto que haya sido desconocido en la antigua Italia. Ha podido desaparecer, y aun borrarse su recuerdo. Lo que permite creer que antes de los tiempos conocidos había estado en vigor, es que la existencia de la *gens* romana y sabina no podría explicarse sin ese derecho. ¿Cómo una familia hubiese podido llegar a contener varios millares de personas libres, cual la familia Claudia, o varios centenares de combatientes, patricios todos, como la familia Fabia, si el derecho de primogenitura no hubiese conservado la unidad durante una larga serie de generaciones, acrecentándola de siglo en siglo, impidiendo que se fraccionase? Este antiguo derecho de primogenitura se demuestra por sus consecuencias y, si vale decirlo así, por sus obras.

Por otra parte, hay que tener bien en cuenta que el derecho de primogenitura no consistía en la expoliación de los segundones para favorecer al hermano mayor. El código de Manú explica su sentido al decir: "Que el primogénito sienta por sus hermanos menores el afecto de un padre por sus hijos, y que éstos, en reciprocidad, le respeten como a un padre." En el pensamiento de las antiguas edades, el derecho de primogenitura implicaba siempre la vida en común. En el fondo sólo consistía en el goce de los bienes en común por todos los hermanos bajo la preeminencia del mayor. Representaba la indivisión del patrimonio tanto como la de la familia. Es en este sentido como podemos creer que ha estado vigente en el más antiguo derecho de Roma, o al menos en sus costumbres, y que ha sido el origen de la *gens* romana.[142]

[142] La antigua lengua latina ha conservado un vestigio de esta indivisión que, por débil que sea, vale la pena indicarlo. Se llamaba *sors* a un lote de tierra, dominio de una familia; *sors patrimonium significat,* dice Festo; la palabra *consortes* se decía, pues, de los que sólo tenían entre sí un lote de tierra y vivían en el mismo dominio; y la antigua lengua designaba con este término a los hermanos y aun a parientes en grado remoto, testimonio de un tiempo en que el patrimonio y la familia eran indivisibles (Festo, Vº *Sors.* Cicerón, *in Verrem,* II, 3, 23. Tito Livio, XLI, 27. Veleyo, I, 10. Lucrecio, III, 772: VI, 1280).

CAPÍTULO VIII

LA AUTORIDAD EN LA FAMILIA

1º *Principio y naturaleza del poder paterno entre los antiguos*

La familia no ha recibido sus leyes de la ciudad. Si hubiese sido ésta la que estableció el derecho privado, probable es que lo hubiese forjado muy diferente de como lo hemos visto. Hubiese regulado según otros principios el derecho de propiedad y el derecho de sucesión, pues no tenía interés en que la tierra fuera inalienable y el patrimonio indivisible. La ley que permite al padre vender y aun matar al hijo, ley que encontramos en Grecia como en Roma, no la ha concebido la ciudad. Más bien hubiese dicho ésta al padre: "La vida de tu mujer y de tu hijo no te pertenecen, como tampoco su libertad; yo los protegeré, aun contra ti; no serás tú quien los juzgue, ni quien los mate si han delinquido; sólo yo seré su juez." Si no habla así la ciudad es porque indudablemente no puede. El derecho privado era anterior a ella. Cuando empezó a escribir sus leyes encontró ya establecido este derecho, vivo, arraigado en las costumbres, fuerte con la adhesión universal. Lo aceptó, no pudiendo hacer otra cosa, y sólo a la larga osó modificarlo. El derecho antiguo no es obra de un legislador; al contrario, se ha impuesto al legislador. Es en la familia donde ha encontrado su origen. Ha surgido espontáneamente y bien formado de los antiguos principios que la constituían. Se ha derivado de las creencias religiosas que eran universalmente admitidas en la primitiva edad de estos pueblos, y que ejercían imperio sobre las inteligencias y sobre las voluntades.

Una familia se compone del padre, de la madre, de los hijos, de los esclavos. Este grupo, por pequeño que sea, debe tener su disciplina. ¿A quién pertenecerá la autoridad primera? ¿Al padre? No. Hay algo en cada casa superior al mismo padre: la religión doméstica, el dios que los griegos llamaban hogar-señor, εστια δεσποινα, y que los latinos designaban *Lar familiæ Pater.*[143] Esta divinidad interior, o, lo que es igual, la creencia que radica en humana, es la autoridad menos discutible. Ella es la que va a fijar los rangos en la familia.

El padre es el primero junto al hogar; él lo enciende y conserva; él es el pontífice. En todos los actos religiosos realiza la más alta

[143] Plauto, *Mercator,* V, 1, 5: *Dii Penates familiæque Lar Pater.* El sentido primitivo de la palabra *Lar* es el de señor, príncipe, jefe. *Cf. Lar Porsenna, Lar Tolumnius.*

by Quattrococodrilo

función; degolla la víctima; su boca pronuncia la fórmula de la oración que ha de atraer sobre él y los suyos la protección de los dioses. Por él se perpetúan la familia y el culto; él sólo representa toda la serie de los descendientes. En él reposa el culto doméstico; él casi puede decir como el indo: Yo soy el dios. Cuando la muerte llegue, será un ente divino al que sus descendientes invocarán.

La religión no coloca a la mujer en tan elevado rango. Es verdad que toma parte en los actos religiosos, pero no es la señora del hogar. Su religión no le viene del nacimiento; sólo ha sido iniciada en ella por el matrimonio; ha aprendido del marido la oración que recita. No representa a los antepasados, puesto que no desciende de ellos. Ni siquiera se convertirá en un antepasado; depositada en la tumba, no recibirá un culto especial. En la muerte y en la vida sólo figura como un miembro de su esposo.

El derecho griego, el derecho romano, el derecho indo, que proceden de estas creencias religiosas, están acordes en considerar a la mujer siempre como una menor. Nunca puede poseer un hogar propio, jamás presidir el culto. En Roma recibe el título de *Materfamilias,* pero lo pierde si su marido muere.[144] No teniendo nunca un hogar que le pertenezca, carece de cuanto da autoridad en la casa. Nunca manda, ni nunca es libre ni señora de sí misma, *sui juris.* Siempre está junto al hogar de otro, repitiendo la oración de otro; para todos los actos de la vida religiosa necesita un jefe, y para todos los actos de la vida civil un tutor.

La *Ley de Manú* dice: "La mujer, durante la infancia, depende de su padre; durante la juventud, de su marido; muerto el marido, de sus hijos; si no tiene hijos, de los parientes próximos de su marido, pues una mujer nunca debe gobernarse a su guisa."[145] Las leyes griegas y romanas dicen lo mismo. Soltera, está sometida a su padre; muerto el padre, a sus hermanos y a sus agnados;[146] casada, está bajo la tutela del marido; muerto éste, ya no vuelve a su primitiva familia, pues renunció a ella por siempre mediante el sagrado matrimonio;[147] la viuda sigue sumisa a la tutela de los agnados de su marido, es decir, de sus propios hijos, si los tiene,[148] o, a falta de hijos, de los parientes más

[144] Festo, edic. Muller, pág. 125. *Materfamiliæ non ante dicebatur quam vir ejus paterfamiliæ dictus esset... Nec vidua hoc nomine apellari potest.*

[145] *Leyes de Manú,* V, 147, 148.

[146] Demóstenes, *in Onctorem,* I, 7; *in Bœotum, de dote,* 7; *in Eubulidem,* 40. Iseo, *de Meneclis hered..* 2 y 3. Demóstenes, *in Stephanum,* II, 18.

[147] Reingresaba en caso de divorcio. Demóstenes, *in Eubul.,* 41.

[148] Demóstenes, *in Stephanum,* II, 20; *in Phœnippum,* 27; *in Macartatum,* 75. Iseo, *de Pyrrhi hered.,* 50. *Cf. Odisea,* XXI, 350-353.

próximos.[149] Tiene su marido tal autoridad sobre ella, que antes de morir puede designarle un tutor y aun escogerle un segundo marido.[150]

Para determinar el poder del marido sobre la mujer, los romanos tenían una expresión antiquísima que han conservado sus jurisconsultos: tal es la palabra *manus*. No es nada fácil descubrir su sentido primitivo. Los comentadores tómanla como expresión de la fuerza material, como si la mujer estuviese colocada bajo la mano brutal del marido. Hay grandes probabilidades de que se engañen. La autoridad del marido sobre la mujer no resultaba de ningún modo de la mayor fuerza del primero. Como todo el derecho privado, se derivaba de las creencias religiosas que colocaban al hombre en superior condición a la mujer. Pruébalo el que la mujer no casada conforme a los ritos sagrados y que, por consecuencia, no estaba asociada al culto, no se encontraba sumisa a la autoridad marital.[151] Era el matrimonio el que realizaba la subordinación y al mismo tiempo la dignidad de la mujer. ¡Tan cierto es que no fue el derecho del más fuerte lo que constituyó la familia!

Pasemos al hijo. La naturaleza habla aquí por sí misma bastante alto; quiere que el hijo tenga un protector, un guía, un amo. La religión está de acuerdo con la naturaleza; dice que el padre será jefe del culto y que el hijo sólo deberá ayudarle en sus santas funciones. Pero la naturaleza sólo exige esta subordinación durante cierto número de años; la religión exige más. La naturaleza le da al hijo una mayoría, la religión no se la concede. Según los principios antiguos, el hogar es indivisible y la propiedad lo es como él; los hermanos no se separan a la muerte del padre; menos aún pueden desligársele en vida. En el rigor del derecho primitivo, los hijos permanecen ligados al hogar del padre y, por consecuencia, sometidos a su autoridad; mientras vive, son menores.

Concíbese que esta regla sólo haya podido mantenerse durante el tiempo en que la antigua religión doméstica estuvo en pleno vigor. Esta sujeción sin fin del hijo al padre desapareció muy pronto en Atenas. En Roma se conservó escrupulosamente la regla antigua: el hijo no podía alimentar un hogar propio en vida del padre; todavía casado, aunque tuviera hijos, la regla estuvo en vigor.[152]

---

[149] Gayo, I, 145-147. 190; IV, 118; Ulpiano, XI, 1 y 27.

[150] Demóstenes, *in Aphobum*, I, 5; *pro Phormione*, 8.

[151] Cicerón, *Topic.*, 14. Tácito, *Ann.*, IV, 16. Aulo Gelio, XVIII, 6. Más adelante se verá que en cierta época, y por razones que ya diremos, se imaginaron nuevos modos de matrimonio, y que se les hizo producir los mismos efectos jurídicos que producía el matrimonio sagrado.

[152] Cuando Gayo dice de la autoridad paterna: *Jus proprium est civium Romanorum*, es preciso entender que en tiempo de Gayo el *derecho romano* sólo reconocía esta autoridad en el *ciudadano romano;* esto no quiere decir que anteriormente no hubiese existido en otra

by Quattrococodrilo

Por lo demás, con la autoridad paterna ocurría lo que con la autoridad marital: tenía por principio y por condición el culto doméstico. El hijo nacido del concubinato no estaba bajo la autoridad del padre. Entre éste y aquél no existía comunidad religiosa; nada, pues, confería al uno la autoridad ni ordenaba al otro la obediencia. La paternidad no concedía por sí sola ningún derecho al padre.

Gracias a la religión doméstica, la familia era un pequeño cuerpo organizado, una pequeña sociedad con su jefe y su gobierno. Nada, en nuestra sociedad moderna, puede darnos una idea de esa autoridad paterna. En esa antigüedad, el padre no sólo es el hombre fuerte que protege y que también posee la facultad de hacerse obedecer es el sacerdote, el heredero del hogar, el continuador de los abuelos, el tronco de los descendientes, el depositario de los ritos misteriosos del culto y de las fórmulas sagradas de la oración. Toda la religión reside en él.

El nombre mismo con que se le designa, *pater,* contiene curiosas enseñanzas. La palabra es la misma en griego, en latín, en sánscrito: de donde puede ya inferirse que esta palabra data de un tiempo en que los antepasados de los helenos, de los italianos y de los indos aún vivían juntos en el Asia central. ¿Cuál era su sentido y cuál la idea que entonces ofrecía al espíritu de los hombres? Puede saberse, pues ha conservado su significación primitiva en las fórmulas del lenguaje religioso y en las del lenguaje jurídico. Cuando al invocar a Júpiter, los antiguos le llamaban *pater hominum Deorumque,* no querían decir que Júpiter fuese el padre de los dioses y de los hombres, pues jamás lo consideraron como a tal; al contrario, creyeron que el género humano existía antes de él. El mismo título de *pater* se otorgó a Neptuno, a Apolo, a Baco, a Vulcano, a Plutón, a quienes los hombres no consideraban seguramente como sus padres;[153] así también el título de *mater* se dio a Minerva, a Diana, a Vesta, tres reputadas diosas vírgenes. También en el lenguaje jurídico el título de *pater* o *paterfamilias* podía darse a un hombre que no tenía hijos, que no estaba casado, que ni

---

parte, ni que no se hubiese reconocido por el derecho de otras ciudades. Este punto se aclarará con lo que luego digamos de la situación legal de los súbditos bajo la dominación de Roma. En el derecho ateniense anterior a Solón, el padre podía vender a sus hijos (Plutarco, Solón, 13 y 23).

[153] Aulo Gelio, V, 12: *Jupiter Sic et Neptunuspater conjuncte dictus est et Saturnuspater et Marspater.* Lactancio, *Instit.*, IV, 3: *Jupiter a precantibus pater vocatur, et Saturnus et Janus et Liber et cæteri.* A Plutón se le llamaba *Dis Pater* (Varrón, *de ling. lat.*. V, 66; Cicerón, *de nat., deor.*, II, 26). La misma palabra se emplea en las oraciones al dios Tíber: *Tiberine Pater, te, Sancte, precor* (Tito Livio, II, 10). Virgilio llama a Vulcano *Pater Lemnius,* el dios de Lemnos.

siquiera estaba en edad de contraer matrimonio.[154] La idea de la paternidad no se asociaba, pues, a esta palabra. La antigua lengua tenía otra que designaba con propiedad al padre y que, tan antigua como *pater*, se encuentra como ésta en los idiomas de los griegos, de los romanos y de los indos (*ganitar*, γεννητήρ, *genitor*). La palabra *pater* tenía otro sentido. En la lengua religiosa se aplicaba a todos los dioses; en la lengua del derecho, a cualquier hombre que no dependía de otro y ejercía autoridad sobre una familia y sobre un dominio, *paterfamilias*. Los poetas nos muestran que se adjudicaba a cuantos se quería honrar. El esclavo y el cliente la daban a su señor. Era sinónima de las palabras *rex*, ἄναξ, βασιλεύς. Contenía, no la idea de paternidad, sino la de poder, de autoridad, de dignidad majestuosa.

Que tal nombre se haya aplicado al padre de familia hasta convertirse poco a poco en su nombre más corriente, es indudablemente un hecho muy significativo y cuya importancia la verá todo el que desee conocer las antiguas instituciones. La historia de esta palabra es suficiente para darnos una idea del poder que el padre ha ejercido durante mucho tiempo en la familia, y del sentimiento de veneración que se le tenía como a pontífice y soberano.

2º *Enumeración de los derechos que componían el poder paternal*

Las leyes griegas y romanas han reconocido al padre la autoridad ilimitada de que la religión le había revestido previamente. Los derechos numerosísimos y muy diversos que le han conferido pueden clasificarse en tres categorías, según que se considere al padre de familia como jefe religioso, como dueño de la propiedad o como juez.

I. El padre es el jefe supremo de la religión doméstica; él regula todas las ceremonias del culto como considera oportuno, o mejor, como las ha visto realizar a su padre. Nadie en la familia discute su supremacía sacerdotal. La ciudad misma y sus pontífices no pueden alterar nada en su culto. Como sacerdote del hogar, no reconoce ningún superior.

A título de jefe religioso, él solo es responsable de la perpetuidad del culto y, por lo mismo, de la de la familia. Cuanto se refiere a esta perpetuidad, que es su primer cuidado y su primer deber, de él nada más depende. De aquí se deriva toda una serie de derechos:

Derecho de reconocer o rechazar al hijo cuando nace. Este derecho se atribuye al padre lo mismo por las leyes griegas[155] que por las

[154] Ulpiano, en el *Digesto*, I, 6, 4: *Patresfamiliarum sunt qui sunt suæ, potestatis, sive puberes, sive impuberes.*

[155] Herodoto, I, 59. Plutarco, *Alcibíades*. 23, *Agesilao*, 3.

by Quattrococodrilo

romanas. Por bárbaro que esto parezca, no está en contradicción con los principios en que la familia se funda. La filiación, aun la indiscutible, no basta para ingresar en el círculo sagrado de la familia: se necesita el consentimiento del jefe y la iniciación en el culto. En tanto que no se asocie al hijo a la religión doméstica, nada es para el padre.

Derecho de repudiar a la mujer, ya sea en caso de esterilidad, porque la familia no debe extinguirse, ya en caso de adulterio, porque la familia y la descendencia deben conservarse puras de cualquier alteración.

Derecho de casar a la hija, es decir, de ceder a otro la autoridad que sobre ella se tiene. Derecho de casar al hijo: el matrimonio del hijo interesa a la perpetuidad de la familia.

Derecho de emancipar, es decir, de excluir a un hijo de la familia y del culto. Derecho de adoptar, esto es, de introducir a un extraño en el hogar doméstico.

Derecho de designar en vísperas de morir un tutor a la mujer y a los hijos.

Hay que tener en cuenta que todos estos derechos sólo se atribuían al padre, con exclusión de los otros miembros de la familia. La mujer no tenía el derecho de divorciarse, al menos en los tiempos antiguos. Aun siendo viuda, no podía emancipar ni dotar. Jamás era tutora, ni siquiera de sus hijos. En caso de divorcio, los hijos se quedaban con el padre; lo mismo las hijas. Jamás tenía a sus hijos bajo su poder. Para el matrimonio de su hija no se solicitaba su consentimiento.[156]

II. Se ha visto más arriba que la propiedad no se concibió al principio como un derecho individual, sino como un derecho de familia. La fortuna pertenecía a los antepasados y a los descendientes, como dice formalmente Platón y como dicen implícitamente todos los antiguos legisladores. Por su naturaleza misma, esta propiedad no se dividía. Sólo podía haber un propietario en cada familia, que era la familia misma y un usufructuario: el padre. Este principio explica muchas disposiciones del derecho antiguo.

La propiedad no podía dividirse, y, descansando íntegra en el padre, ni la mujer ni el hijo poseían nada como propio. El régimen dotal se desconocía entonces y hubiese sido impracticable. La dote de la mujer pertenecía sin reserva al marido, que ejercía sobre los bienes dotales, no solamente los derechos de un administrador, sino los de un propietario. Cuanto podía adquirir la mujer durante el matri-

[156] Demóstenes. *in Eubul.*, 40 y 43. Gayo, I, 155. Ulpiano, VIII, 8; *Institutas*, I, 9. *Digesto*, lib. I, tít. I, 11.

monio recaía en manos del marido. Ni siquiera en la viudez recobraba su dote.[157]

El hijo estaba en las mismas condiciones que la mujer: no poseía nada. Ninguna donación hecha por él era válida, por la sencilla razón de que nada era suyo. Nada podía adquirir: los frutos de su trabajo, los beneficios de su comercio eran para el padre. Si un extraño hacía testamento en su favor, era su padre y no él quien recibía el legado. Así se explica el texto del derecho romano que prohibe todo contrato de venta entre el padre y el hijo. Si el padre hubiese vendido algo al hijo, se lo hubiese vendido a sí mismo, pues el hijo sólo adquiría para el padre.[158]

En el derecho romano se ve, y también se encuentra en las leyes de Atenas, que el padre podía vender a su propio hijo.[159] Esto se explica porque el padre podía disponer de toda la propiedad que había en la familia, y aun el hijo mismo podía considerarse como una propiedad, pues sus brazos y su trabajo eran una fuente de ingresos. El padre, pues, podía reservar para sí este instrumento de trabajo o cederlo a otro. Cederlo es lo que se llamaba vender al hijo. Los textos que tenemos del derecho romano no nos informan claramente sobre la naturaleza de este contrato de venta y sobre las reservas que en él podían estar contenidas. Parece cierto que el hijo así vendido no se convertía completamente en esclavo del comprador. El padre podía estipular en el contrato que el hijo había de serle revendido. En ese caso conservaba su autoridad sobre él, y, luego de haberlo recobrado, podía venderlo otra vez.[160] La ley de las Doce Tablas autorizaba esta operación hasta la tercera vez, pero declaraba que tras esta triple venta el hijo quedaría fuera de la autoridad paternal.[161] Por esto puede juzgarse cuán absoluta era la autoridad del padre en el derecho antiguo.[162]

---

[157] Gayo, II, 98. Todas estas reglas del derecho primitivo fueron modificadas por el derecho pretoriano. Lo mismo en Atenas: en tiempos de Iseo y de Demóstenes se restituía la dote en caso de disolverse el matrimonio. En este capítulo sólo pretendemos hablar del derecho más antiguo.

[158] Cicerón, *De legib.*, I, 20. Gayo. II, 87. *Digesto*, lib. XVIII, tít. I, 2.

[159] Plutarco, *Solón*, 13. Dion. de Halic., II, 26. Gayo, I, 117, 132; VI, 79. Ulpiano, X. 1. Tito Livio, XLI, 8. Festo, Vº *Deminutus*.

[160] Gayo, I, 140: *Quem pater ea lege vendidit ut sibi remanciparetur, tunc pater potestatem propriam reservare sibi videtur.*

[161] *Si pater filium ter venumduit, filius a patre liber esto* (apud Ulpian., *Fragm.*, X, 1).

[162] Cuando el hijo había cometido un delito, el padre podía eximirse de la responsabilidad entregándolo a título de indemnización a la persona damnificada. Gayo, I, 140: *Quem pater ex noxali causa mancipio dedit, velut qui furti nomine damnatus est et eum mancipio actori dedit... hunc actor pro pecunia habet.* El padre perdía su autoridad en este caso. Véase Cicerón, *pro Cœcina, 34; de Oratore*, I, 40.

by Quattrococodrilo

III. Plutarco nos dice que en Roma no podían las mujeres comparecer ante la justicia, ni siquiera como testigos.[163] En el jurisconsulto Gayo se lee: "Hay que saber que nada puede cederse en justicia a las personas que están en dependencia, es decir, a la mujer, al hijo, al esclavo, pues partiendo del hecho de que estas personas no podían tener nada como propio, se ha concluido con razón que tampoco podían reivindicar nada en justicia. Si vuestro hijo, sometido a vuestra autoridad, ha cometido un delito, la acción en justicia recae sobre vosotros. El delito cometido por un hijo contra su padre no da lugar a ninguna acción en justicia."[164] De todo esto resulta claramente que la mujer y el hijo no podían ser demandantes, ni defensores, ni acusadores, ni acusados, ni testigos. Entre toda la familia, sólo el padre podía comparecer ante el tribunal de la ciudad; la justicia pública sólo para él existía. Por eso era responsable de los delitos cometidos por los suyos.

Si en la ciudad no había justicia para el hijo o para la mujer, es porque la tenían en la casa. Su juez era el jefe de familia, actuando como en un tribunal, en virtud de su autoridad marital o paternal, en nombre de la familia y bajo la mirada de las divinidades domésticas.[165]

Cuenta Tito Livio que deseando el Senado desterrar de Roma las bacanales, decretó pena de muerte contra los que en ellas habían tomado parte. El decreto fue fácilmente ejecutado en lo tocante a los ciudadanos. Pero en lo que tocaba a las mujeres, que no eran las menos culpables, surgió una grave dificultad: las mujeres no eran justiciables por el Estado; sólo la familia tenía el derecho de juzgarlas. El Senado respetó este viejo principio y dejó a los maridos y a los padres el cuidado de dictar contra las mujeres la sentencia de muerte.[166]

Este derecho de justicia que el jefe de familia ejercía en su casa era completo y sin apelación. Podía condenar a muerte, como el magistrado en la ciudad; ninguna autoridad tenía derecho a modificar sus decisiones. "El marido, dice Catón el Viejo, es juez de su mujer; su poder no tiene límites; puede lo que quiere. Si ella ha cometido alguna falta, la castiga; si ha bebido vino, la condena; si ha tenido comercio con otro hombre, la mata." El derecho era el mismo respecto a los hijos. Valerio Máximo cita a un tal Atilio que mató a su hija por ser cul-

---

[163] Plutarco, *Publicola,* 8.

[164] Gayo, II, 96: IV, 77, 78.

[165] Llegó un tiempo en que esta jurisdicción fue modificada por las costumbres; el padre consultó a la familia entera y la erigió en un tribunal presidido por él. Tácito, XIII, 32. *Digesto,* lib. XXIII, tít. 4, 5. Platón, *Leyes,* IX.

[166] Tito Livio, XXIX, 18.

pable de impudicia, y todos saben de aquel padre que condenó a muerte al hijo, cómplice de Catilina."[167]

Los hechos de esta naturaleza son numerosos en la historia romana. Sería forjarse una idea falsa creer que el padre tuviese derecho absoluto de matar a su mujer o a sus hijos. Era su juez. Si los condenaba a muerte, sólo era en virtud de su derecho de justicia. Como sólo el padre de familia estaba sometido al juicio de la ciudad, la mujer y el hijo no podían tener más juez que él. En la intimidad de su familia era el único magistrado.

Hay que observar, por otra parte, que la autoridad paterna no era un poder arbitrario, como lo sería el que se derivase del derecho del más fuerte. Tenía su principio en las creencias que radicaban en el fondo de las almas, y encontraba sus límites en esas mismas creencias. Por ejemplo, el padre tenía el derecho de excluir de su familia al hijo; pero sabía muy bien que, si lo hacía, la familia corría el riesgo de extinguirse y los manes de sus antepasados el de caer en eterno olvido. Tenía el derecho de adoptar a un extraño, pero la religión le prohibía que lo hiciese en caso de tener un hijo. Era propietario único de los bienes, pero carecía del derecho de enajenarlos, por lo menos al principio; podía repudiar a su mujer, pero era preciso que rompiese antes el lazo religioso que la religión había establecido. Así pues, la religión imponía al padre tantas obligaciones como derechos le había conferido.

Tal fue durante mucho tiempo la familia antigua. Las creencias que nutrían a los espíritus bastaron, sin necesidad de recurrir al derecho de la fuerza o a la autoridad de un poder social, para constituirla regularmente, para darle una disciplina, un gobierno, una justicia, y para fijar en todos sus detalles el derecho privado.

CAPÍTULO IX

LA ANTIGUA MORAL DE LA FAMILIA

La historia no estudia solamente los hechos materiales y las instituciones; su verdadero objeto de estudio es el alma humana; debe aspirar a conocer lo que esta alma ha creído, ha pensado, ha sentido en las diferentes edades de la vida del género humano.

---

[167] Catón, en Aulo Gelio, X, 23; Valerio Máximo, VI, 1, 3-6. También la ley ateniense autorizaba al marido para matar a la mujer adúltera *(Escol. ad Horat.*, Sat., II, 7, 62), y al padre para vender como esclava a la hija deshonrada (Plutarco, *Solón*, 23).

by Quattrococodrilo

Al comienzo de este libro hemos mostrado antiguas creencias que el hombre se había forjado sobre su destino después de la muerte. En seguida hemos dicho cómo esas creencias habían engendrado las instituciones domésticas y el derecho privado. Falta ahora inquirir cuál ha sido la acción de esas creencias sobre la moral de las sociedades primitivas. Sin pretender que esa antigua religión haya creado los sentimientos morales en el corazón del hombre, puede creerse al menos que se ha asociado a ellos para fortificarlos, para darles mayor autoridad, para asegurar su imperio y su derecho de dirección en la conducta del hombre, y en ocasiones también para falsearlos.

La religión de estas primeras edades era exclusivamente doméstica; la moral también lo era. La religión no decía al hombre, mostrándole a otro hombre: He ahí tu hermano. Le decía: He ahí un extraño; no puede participar en los actos religiosos de tu hogar; no puede aproximarse a la tumba de tu familia; tiene otros dioses distintos y no puede asociarse a ti en una oración común; tus dioses rechazan su adoración y lo consideran como enemigo; también es tu enemigo.

En esta religión del hogar, el hombre jamás implora a la divinidad en favor de otros hombres: sólo la invoca por sí y por los suyos. Como recuerdo y vestigio de este antiguo aislamiento del hombre en la oración, ha quedado un proverbio griego. En tiempo de Plutarco aún se decía al egoísta. Tú sacrificas al hogar.[168] Significaba esto: Te alejas de tus conciudadanos, no tienes amigos, tus semejantes nada son para ti, sólo vives para ti y para los tuyos. Este proverbio era el indicio de un tiempo en que, concentrándose toda religión en torno del hogar, el horizonte de la moral y del amor tampoco rebasaba el círculo estrecho de la familia.

Es natural que la idea moral haya tenido su comienzo y sus progresos como la idea religiosa. El dios de las primeras generaciones era muy pequeño en esta raza; poco a poco lo han agrandado los hombres; así la moral, muy estrecha al principio y harto incompleta, se ha ampliado insensiblemente, hasta que, de progreso en progreso, ha llegado a proclamar el deber del amor hacia todos los hombres. Su punto de partida fue la familia, y fue bajo la acción de las creencias de la religión doméstica como se manifestaron los primeros deberes a los ojos del hombre.

Imaginémonos esta religión del hogar y de la tumba en la época de su pleno vigor. El hombre ve cerca de sí a la divinidad. Ésta se

---

[168] ‘Εστία θύεις. Pseudo-Plutarco, edic. Dubner, V. 167. Eustato, *in Odyss.*, VII, 247: παροιμία τὸ ἑστία θύομεν ἐφ ὧν οὐκ ἐστι μεταδοῦναι οὐδέ ἐξενέγκειν.

encuentra presente, como la conciencia misma, en sus menores acciones. Este frágil ser encuéntrase bajo la mirada de un testigo que no le abandona. Jamás se siente solo. A su lado, en su casa, en su campo, tiene protectores que le sostienen en los trabajos de la vida y jueces que castigan sus acciones culpables. "Los lares, dicen los romanos, son divinidades temibles, encargadas de castigar a los humanos y de velar sobre lo que ocurre en el interior de las casas." —"Los penates, añaden, son los dioses que nos hacen vivir, sustentan nuestro cuerpo y dirigen nuestra alma."[169]

Sentían complacencia en dar al hogar el epíteto, de casto[170] y se creía que exigía de los hombres la castidad. Ningún acto material o moralmente impuro debía realizarse en su presencia.

Las primeras ideas de falta, de castigo, de expiación, parecen proceder de ahí. El hombre que se siente culpable no puede acercarse ya a su propio hogar: su dios le rechaza. A aquél que ha derramado sangre, ya no le está permitido ofrecer sacrificio, ni libación, ni oración, ni comida sagrada. El dios es tan severo que no admite ninguna excusa; no distingue entre un homicidio involuntario y un crimen premeditado. La mano manchada de sangre ya no puede tocar los objetos sagrados.[171] Para que el hombre pueda recobrar su culto y reconquistar la posesión de su dios, es necesario, por lo menos, que se purifique con una ceremonia expiatoria.[172] Esta religión conoce la misericordia; posee ritos para borrar las manchas del alma; por estrecha y grosera que sea; sabe consolar al hombre hasta de sus propias faltas.

Si ignora en absoluto los deberes de caridad, al menos traza al hombre con admirable precisión sus deberes de familia. Hace obligatorio el matrimonio; el celibato es un crimen a los ojos de una religión que cifra en la continuidad de la familia el primero y el más santo de los deberes. Pero la unión que prescribe sólo puede realizarse en presencia de las divinidades domésticas: es la unión religiosa, sagrada, indisoluble del esposo y de la esposa. Que el hombre no se crea permitido dar de lado a los ritos y hacer del matrimonio un simple contrato consensual, como lo ha hecho al declinar de la sociedad griega y romana. Esta antigua religión se lo prohibe y, si osa intentarlo, lo castiga, pues el hijo que nace de tal unión es considerado como bastardo, esto es,

---

169 Plutarco, *Cuest. rom.*, 51, Macrobio, *Sat.*, III, 4.

170 Ἁγνοῖς ἑστίας βάθροις, Eurípides, *Hércules fur.*, 705.

171 Herodoto, I, 35, Virgilio. *En.*, II, 719, Plutarco, *Teseo*, 12.

172 Herodoto, *ibid.*, Esquilo, *Coéf.*, 96; la ceremonia es descrita por Apolonio de Rodas, IV, 704-707.

by Quattrococodrilo

como un ser que no tiene sitio en el hogar; no tiene derecho de realizar, ningún acto sagrado; no puede orar."[173]

Esta misma religión vela cuidadosamente por la pureza de la familia. Considera que la más grave falta que puede someterse es el adulterio, pues la primera regla del culto es que el hogar se transmita del padre al hijo; luego, el adulterio perturba el orden del nacimiento. Otra regla es que la tumba sólo contenga a los miembros de la familia; luego, el hijo de la adúltera es un extraño que será enterrado en la tumba. Todos los principios de la religión quedan violados; manchado el culto, el hogar se hace impuro, cada ofrenda a la tumba se convierte en una impiedad. Hay más: la serie de los descendientes se rompe con el adulterio; la familia, aunque lo ignoren los vivos, se extingue y ya no hay felicidad divina para los antepasados. Así dice el indo: "El hijo de la adúltera aniquila en esta vida y en la otra las ofrendas dirigidas a los manes."[174]

He aquí la razón por qué las leyes de Grecia y de Roma conceden al padre el derecho de rechazar al hijo que acaba de nacer. He aquí también por qué esas leyes son tan rigurosas, tan inexorables contra la adúltera. En Atenas está permitido al marido el matar al culpable. En Roma, el marido, juez de la mujer, la condena a muerte. Esta religión era tan severa que el hombre ni siquiera tenía el derecho de perdonar completamente y, por lo menos, estaba obligado a repudiar a su mujer.[175]

He ahí, pues, encontradas y sancionadas, las primeras leyes de la moral doméstica. He ahí, independiente del sentimiento natural, una religión imperiosa que dice al hombre y a la mujer que están unidos por siempre, y que de esa unión se derivan deberes rigurosos cuyo olvido implicaría consecuencias gravísimas en esta vida y en la otra. De ahí procede el carácter serio y sagrado de la unión conyugal entre los antiguos, y la pureza que la familia conservó durante mucho tiempo.

Esta moral doméstica aun prescribe otros deberes. Dice a la esposa que debe obedecer, al marido que debe mandar. Enseña a ambos que deben respetarse mutuamente. La mujer tiene derechos, pues tiene

---

[173] Iseo, de *Philoct. hered.*, 47; Demóstenes, *in Macartatum*, 51. νόθω δέ μὴ εἶναι ἀγχιστείαν μήθ' ἱερῶν μήθ' ὁσίων. La religión de los tiempos posteriores también prohibía al νόθος oficiar como sacerdote. (Véase Ross, *Inscr. gr.*, III, 52).

[174] *Leyes de Manú*, III, 175.

[175] Demóstenes, *in Neæ.*, 86. Verdad es que si esta moral primitiva condenaba el adulterio, no reprobaba el incesto: la religión lo autorizaba. Las prohibiciones referentes al matrimonio estaban en oposición a las nuestras: era laudable el casarse con la hermana (Cornelio Nepote, *proœmium;* ídem, *Vida de Cimón,* cap. I; Minucio Félix, *Octavio,* 30); pero estaba prohibido, al principio, el casamiento con una mujer de otra ciudad.

un sitio en el hogar; es ella la que debe velar para que no se apague; es ella, sobre todo, la que debe estar atenta para que se conserve puro; ella lo invoca, ella le ofrece el sacrificio.[176] También ella tiene, pues, su sacerdocio. Donde ella no está, el culto doméstico resulta incompleto e insuficiente. Es gran desgracia para un griego el tener "un hogar falto de esposa." [177] Entre los romanos, la presencia de la mujer es tan necesaria en el sacrificio, que el sacerdote pierde su sacerdocio en cuanto queda viudo.[178]

Puede creerse que a esta coparticipación en el sacerdocio doméstico ha debido la madre de familia la veneración de que constantemente se ha visto rodeada en la sociedad griega y romana. De ahí procede que la mujer ostente en la familia el mismo título que su marido: los latinos dicen *paterfamilias* y *materfamilias;* los griegos, σἰκοδεσπότης y οἰκδέσποινα; los indos, *grihapati, grihapatni.* De ahí procede también la fórmula que la mujer pronunciaba en el matrimonio romano: *Ubi tu Caius, ego Caia,* fórmula que nos advierte que, si en la casa no existe igual autoridad, hay al menos igual dignidad.[179]

En cuanto al hijo, ya le hemos visto sometido a la autoridad de un padre, que puede venderlo y condenarlo a muerte. Pero este hijo también desempeña su papel en el culto, realiza una función en las ceremonias religiosas; su presencia es tan necesaria en ciertos días, que el romano sin hijos se ve obligado a aceptar uno ficticiamente para esos días, a fin de que los ritos puedan celebrarse.[180] ¡Y ved qué poderoso lazo establece la religión entre el padre y el hijo! Se cree en una segunda vida en la tumba, vida feliz y tranquila si las comidas fúnebres se ofrecen regularmente. Así, el padre está convencido de que su destino tras esta vida dependerá del cuidado que su hijo tenga por la tumba, y el hijo, por su parte, está persuadido de que su padre, al morir, se convertirá en un dios al que habrá de invocar.

---

[176] Catón, *de Re rust.,* 143: *Rem divinam faciat... Focum purum habeat.* Macrobio, I. 15: *in fine: Nupta in domo viri rem facit divinam.* Consúltese Dionisio de Halicarnaso, II, 22.

[177] Jenofonte, *Gob. de Laced.,* IX, 5: γυναικὸς κενὴν ἑστίαν.

[178] Plutarco, *Cuest. rom.,* 50. *Cf.* Dionisio de Halicarnaso, II, 22.

[179] Por eso se yerra grandemente cuando se habla de la triste sumisión de la mujer romana *in manu mariti.* La palabra *manus* implica la idea, no de fuerza brutal, sino de autoridad, y lo mismo se aplica a la del padre sobre la hija o a la del hermano sobre la hermana, que a la del marido sobre la mujer. Tito Livio, XXXIV, 2: *feminas in manu esse parentum, fratrum, virorum.* La mujer casada según los ritos, era una señora de la casa. *Nupta in domo viri dominium adipiscitur* (Macrobio, I, 15, *in fine);* Dionisio de Halicarnaso, II, 25, expresa claramente la situación de la mujer: "Obedeciendo en todo a su marido, era la señora de la casa como él mismo."

[180] Dionisio de Halicarnaso, II, 20, 22.

by Quattrococodrilo

Puede suponerse lo que estas creencias inspiraban de respeto y afecto recíprocos en la familia. Los antiguos daban a las virtudes domésticas el nombre de piedad, la obediencia del hijo al padre, el amor que tributaba a su madre, era, piedad, *pietas erga parentes*; el apego del padre hacia el hijo, la ternura de la madre, también era piedad, *pietas erga liberos*. Todo era divino en la familia. Sentimiento del deber, afecto natural, idea religiosa, todo se confundía, formando una sola cosa, y expresándose con el mismo nombre.

Quizá parezca muy extraño el incluir el amor a la casa entre las virtudes, pero así sucedía entonces. Este sentimiento era profundo y poderoso en sus almas. Ved a Anquises que, ante Troya ardiendo, no quiere abandonar su vieja morada. Ved a Ulises, a quien ofrecen todos los tesoros y aun la inmortalidad, y sólo quiere volver a ver la llama de su hogar. Lleguemos a Cicerón; no es ya un poeta, sino un hombre de Estado quien habla: "Aquí está mi religión, aquí mi raza, aquí las huellas de mis padres; no sé qué encanto hay aquí que penetra en mi corazón y en mis sentidos."[181] Es preciso colocarnos con el pensamiento en medio de las más antiguas generaciones para comprender hasta qué punto estos pensamientos, debilitados ya en tiempos de Cicerón, habían sido vivos y fuertes. La casa sólo es un domicilio para nosotros, un albergue; sin gran pena la dejamos y olvidamos, y si le tomamos afecto sólo es por la fuerza de los hábitos y de los recuerdos, ya que, para nosotros, la religión no está allí; nuestro dios es el Dios del universo, y en todas partes lo encontramos. Otra cosa muy distinta ocurría entre los antiguos; su principal divinidad, su providencia, la que individualmente les protegía, escuchaba sus oraciones y atendía sus votos, estaba en el interior de sus casas. Fuera de su morada, el hombre ya no sentía al dios; el dios del vecino le era hostil. El hombre amaba entonces su casa como hoy ama su iglesia.[182]

Así, las creencias de las primeras edades no han sido ajenas al desenvolvimiento moral de esta parte de la humanidad. Estos dioses prescribían la pureza y prohibían la efusión de sangre, si la noción de justicia no ha nacido de esta creencia, al menos se ha visto fortificada por ella. Los dioses pertenecían en común a todos los miembros de una misma familia, que se ha encontrado así unida con un lazo poderoso, y todos sus miembros han aprendido a amarse y respetarse mutuamente. Estos dioses vivían en el interior de cada casa; el hombre, pues,

---

[181] Cicerón, *De legib.*, II, 1. *Pro domo*, 41.

[182] De allí la santidad del domicilio, que los antiguos siempre reputaron como inviolable; Demóstenes, *in Androt.*, 52; *in Evergum*, 60. *Digesto, de in jus voc.*, II, 4.

ha amado su casa, su morada fija y duradera, que había recibido de sus abuelos y legado a sus hijos como un santuario.

La antigua moral, regulada por estas creencias, ignoraba la caridad, pero enseñaba cuando menos las virtudes domésticas. El aislamiento de la familia fue en esta raza el principio de la moral. En ese aislamiento se manifestaron los deberes, claros, precisos, imperiosos, pero encerrados en un círculo restringido. Y deberemos recordar, en el decurso de este libro, el carácter estrecho de la moral primitiva: pues la sociedad civil, fundada más tarde en los mismos principios, revistió idéntico carácter, y así podrán explicarse muchos rasgos singulares de la política antigua.[183]

CAPÍTULO X

LA "GENS" EN ROMA Y EN GRECIA

Encuéntranse entre los jurisconsultos romanos y los escritores griegos las huellas de una antigua institución, que parece haber estado en gran vigor durante la primera edad de las sociedades griega e italiana, pero que, habiéndose debilitado paulatinamente, sólo ha dejado vestigios apenas perceptibles en la última parte de su historia. Queremos hablar de lo que los latinos llamaban *gens* y los griegos γένος.

Se ha discutido mucho sobre la naturaleza y la constitución de la *gens*. Quizá no será inútil decir ante todo en qué consiste la dificultad del problema.

La *gens*, como luego veremos, formaba un cuerpo cuya constitución era perfectamente aristocrática; gracias a su organización interior, los patricios de Roma y los eupátridas de Atenas perpetuaron durante mucho tiempo sus privilegios. Cuando el partido popular adquirió preeminencia, no dejó de combatir con todas sus fuerzas esta antigua institución. Si la hubiese podido aniquilar completamente, es posible que, no nos hubiese quedado de ella el menor recuerdo. Pero se encontraba singularmente vivaz y arraigada en las costumbres, y no se la pudo hacer desaparecer por completo. Contentáronse, pues, con modificarla; se le quitó lo que le prestaba su carácter esencial y sólo se le

[183] ¿Habrá necesidad de advertir que en este capítulo hemos intentado captar la más antigua moral de aquellos pueblos que luego se llamaron griegos y romanos? ¿Habrá necesidad de añadir que esa moral se modificó con el tiempo, sobre todo entre los griegos? Ya en la *Odisea* encontramos nuevos sentimientos y costumbres distintas: en el decurso de este libro se verá.

by Quattrococodrilo

respetaron sus formas exteriores, que en nada contrariaban al nuevo régimen. Así, los plebeyos de Roma idearon la formación de *gentes* a imitación de los patricios; en Atenas se intentó trastornar a los γένη, de fundirlos entre sí y de reemplazarlos por los *demos,* establecidos éstos a imagen de aquéllos. Ya explicaremos estos sucesos al hablar de las revoluciones. Bástenos consignar aquí que esta profunda alteración introducida por la democracia en el régimen de la *gens* es de tal naturaleza, que puede engañar a los que desean conocer su constitución primitiva. En efecto, casi todos los informes que sobre ella han llegado hasta nosotros datan de la época en que ya se había transformado. Sólo nos muestran lo que las revoluciones habían dejado subsistente.

Supongamos que en veinte siglos desapareciera todo conocimiento de la Edad Media, sin quedar ningún documento sobre lo que precede a la revolución de 1789, y que, sin embargo, un historiador de esos nuevos tiempos quisiera forjarse una idea de las instituciones anteriores. Los únicos documentos de que dispondría le mostrarían la nobleza del siglo decimonono, es decir, algo muy distinto de la feudalidad. Pero supondría que en el intervalo se ha realizado una gran revolución, y concluiría con buen derecho que esta institución, como todas las demás, ha debido transformarse; esta nobleza que los textos le ofrecerían sólo sería la sombra o la imagen atenuadísima de otra nobleza incomparablemente más potente. Si luego examinara con atención los débiles restos del monumento antiguo, algunas expresiones subsistentes en la lengua, algunos términos escapados a la ley, vagos recuerdos o estériles añoranzas, quizá adivinaría algo del régimen feudal y lograría forjarse una idea que no se alejara mucho de la verdad. La dificultad sería grande, indudablemente; no lo es menor para el historiador actual que desea conocer la *gens* antigua, pues no tiene otros informes, sobre ella que los que datan de un tiempo en que sólo era una sombra de sí misma.

Comenzaremos analizando todo lo que los escritores antiguos nos dicen de la *gens,* es decir, lo que de ella subsistía en una época en que ya se había modificado grandemente. Con la ayuda de estos restos procuraremos luego entrever el verdadero régimen de la *gens* antigua.

1º *Lo que los escritores antiguos nos comunican sobre la "gens"*

Si se abre la historia romana hacia el tiempo de las guerras púnicas, se encontrarán tres personajes llamados Claudio Púlquer, Claudio Nerón, Claudio Cento. Los tres pertenecen a una misma *gens,* la *gens Claudia.*

Demóstenes, en uno de sus alegatos presenta siete testigos que certifican formar parte del mismo γένος, el de los Britidas. Lo digno

de notarse en este ejemplo es que las siete personas citadas como miembros del mismo γένος, se encuentran inscritas en seis demos diferentes; esto muestra que el γένος no correspondía exactamente al demos y no era, como él, una mera división administrativa.[184]

He aquí el primer hecho averiguado: en Roma, como en Atenas, había *gentes*. Podrían citarse ejemplos referentes a otras muchas ciudades de Grecia y de Italia, y concluir que, según todos los indicios, esta institución fue universal en los pueblos antiguos.

Cada *gens* tenía un culto especial. En Grecia se reconocía a los miembros de una misma *gens* "en que realizaban sacrificios en común desde una época muy remota."[185] Plutarco menciona el lugar donde celebraba sus sacrificios la *gens* de los Licomedas, y Esquino habla del altar de la *gens* de los Butadas.[186]

También en Roma cada *gens* tenía que realizar algunos actos religiosos: el día, el lugar, los ritos, estaban prescritos por su religión particular.[187] El Capitolio está ocupado por los galos; un Fabio sale y cruza las líneas enemigas, vestido con los hábitos religiosos y llevando en la mano los objetos sagrados: va a ofrecer el sacrificio en el altar de su *gens*, que está situado en el Quirinal. Durante la segunda guerra púnica, otro Fabio, aquél a quien llamaban el escudo de Roma, hace frente a Aníbal; seguramente la República tiene gran necesidad de que no abandone su ejército; pero él lo deja, sin embargo, a las órdenes del imprudente Minucio: es que ha llegado el día del aniversario en que su *gens* celebra el sacrificio y es preciso que vaya a Roma para realizar el acto sagrado.[188]

Este culto tenía que perpetuarse de generación en generación, y era un deber dejar tras de sí hijos que lo continuasen. Un enemigo personal de Cicerón, Claudio, ha abandonado su *gens* para ingresar en una familia plebeya; Cicerón le dice: "¿Por qué expones la religión de la *gens* Claudia a extinguirse por tu culpa?"[189]

---

[184] Demóstenes, *in Neær.*, 71. Véase Plutarco, *Temístocles*, 1. Esquino, *De falsa legat.*, 147. Bœckh, *Corp. inscr.*, número 385. Ross, *Demi Attici*, 24. La *gens* suele ser llamada por los griegos πάτρα: Píndaro, *passim*.

[185] Harpocración, Vº γεννῆται: ἑκάστη τῶν φρατριῶν διήρητο εἰς γένη τριάκοντα, ἐξ αἱ ἱερωσύναι αἱ ἑκάστοις προσήκουσαι ἐκληροῦντο. Hesiquio: γεννῆται, οἱ τοῦ αὐτοῦ γένου μετέχοντες καὶ ἄνωθεν ἀπ' ἀρχῆς ἔχοντες κοινὰ ἱερά.

[186] Plutarco, *Temist.*, I. Esquino, *De falsa legat.*, 147.

[187] Cicerón, *De arusp. resp.*, 15, Dionisio de Halicarnaso, XI, 14. Festo, Vº *Pro pudi*, edic. Muller, pág. 238.

[188] Tito Livio, V, 46; XXII, 18. Valerio Máximo, I, 1, 11. Polibio, III, 94. Plinio, XXXIV, 13. Macrobio, III, 5.

[189] Cicerón, *Pro domo*, 13.

by Quattrococodrilo

Los dioses de la *gens, Dii gentiles,* sólo la protegían a ella y sólo por ella querían ser invocados. Ningún extraño podía ser admitido a las ceremonias religiosas. Creíase que si un extraño recibía parte de la víctima, o aunque sólo asistiese al sacrificio, los dioses de la *gens* se ofenderían y todos los miembros incurrirían en una grave impiedad.

Así como cada *gens* tenía su culto y sus fiestas religiosas, también tenía su tumba común. Se lee en un alegato de Demóstenes: "Habiendo perdido a sus hijos, este hombre los enterró en la tumba de sus padres, en esa tumba que es común a todos los de su *gens.*" La continuación del alegato muestra que ningún extraño podía ser enterrado en esa tumba. En otro discurso habla el mismo orador del lugar donde la *gens* de los Busélidas enterraba a sus miembros y celebraba cada año un sacrificio fúnebre; "el lugar de esta sepultura es un ancho campo, rodeado de un muro, según la costumbre antigua".[190]

Lo mismo sucedía entre los romanos. Veleyo habla de la tumba de la *gens* Quintilia, y Suetonio nos dice que la *gens* Claudia tenía la suya en la pendiente del monte Capitolino.[191]

El antiguo derecho de Roma considera a los miembros de una misma *gens* como aptos para heredarse mutuamente. Las Doce Tablas prescriben que, a falta de hijo y de agnado *el gentilis* es heredero natural. En esta legislación el *gentilis* es, pues, pariente más próximo que el cognado, es decir, más próximo que el pariente por las mujeres.[192]

No había lazo más estrecho que el que ligaba a los miembros de una *gens.* Unidos en la celebración de las mismas ceremonias sagradas, se auxilian mutuamente en todas las necesidades de la vida. La *gens* entera responde de la deuda de cualquiera de sus miembros; rescata al prisionero; paga la multa del condenado. Si uno de los suyos llega a ser magistrado, cotiza para pagar los gastos que implica toda magistratura.[193]

El acusado se hace acompañar al tribunal por todos los miembros de su *gens;* esto indica la solidaridad que la ley establece entre el hombre y el cuerpo de que forma parte. Es un acto contrario a la religión el litigar contra un hombre de su *gens* y aun el servir de testigo en su contra. Un Claudio, personaje importante, era enemigo personal de Apio Claudio, el decenviro; cuando éste compareció ante la justicia, amenazado de muerte, Claudio se presentó para defenderle e imploró

[190] Demóstenes, *in Macart.,* 79; in *Eubul.,* 28.
[191] Suetonio, *Tiberio,* I. Veleyo, II, 119.
[192] Gayo, III, 17. *Digesto.* III, 3, 1.
[193] Tito Livio, V, 32. Dionisio de Halicarnaso, *Fragmento,* XIII, 5. Apiano, *Anib.,* 28.

al pueblo en su favor, advirtiendo previamente que si actuaba así, "no era por afecto, sino por deber".[194]

Si un miembro de la *gens* no tenía el derecho de citar a otro ante la justicia de la ciudad, es que había una justicia en la *gens* misma. En efecto, cada *gens* tenía su jefe, que a la vez era su juez, su sacerdote y su comandante militar.[195] Sábese que, cuando la familia sabina de los Claudios vino a establecerse a Roma, las tres mil personas que la componían obedecían a un jefe único. Más tarde, cuando los Fabios se encargan solos de la guerra contra los veyos, vemos que esta *gens* tiene un jefe que habla en su nombre ante el Senado y que la conduce contra el enemigo.[196]

También en Grecia cada *gens* tenía su jefe; las inscripciones lo testifican y nos muestran que ese jefe llevaba con mucha frecuencia el título de arconta.[197] En fin, en Roma como en Grecia, la *gens* celebraba sus asambleas, redactaba decretos que debían ser obedecidos por sus miembros, y que la ciudad misma respetaba.[198]

Tal es el conjunto de usos y leyes que aún encontramos en vigor durante las épocas en que la *gens* se había ya debilitado y casi desnaturalizado. Son los restos de esta antigua institución.[199]

2º *Examen de algunas opiniones emitidas para explicar la "gens" romana*

Sobre este punto, sometido desde hace mucho tiempo a las discusiones de los eruditos, se han propuesto diversos sistemas. Unos dicen: La *gens* no es otra cosa que una similitud de nombre. Según otros, la *gens* sólo es la expresión de una relación entre una familia que ejerce el patronato y otras familias que son clientes. Cada una de estas dos opiniones contiene parte de verdad, pero ninguna responde a toda la serie de hechos, leyes, usos, que acabamos de enumerar.

194 Tito Livio, III, 58. Dionisio, XI, 14.

195 Dion. de Halic., II, 7.

196 Dion. de Halic., IX, 5.

197 Bœckh, *Corp. inscr.*, núms. 397, 399. Ross, *Demi Attici*, 24.

198 Tito Livio, VI, 20. Suetonio, *Tiberio*, 1. Ross, *Demi Attici*, 24.

199 Cicerón intenta definir la *gens*: *Gentiles sunt qui inter se eodem comine sunt, qui ab ingenuis oriundi sunt, quorum majorum nemo servitutem servivit* (Cic., *Tópicos*, 6). Esta definición es incompleta, pues indica algunos signos exteriores más bien que los caracteres esenciales. Cicerón, que pertenecía al orden plebeyo, parece haber tenido ideas muy vagas sobre la *gens* de los tiempos antiguos; dice que el rey Servio Tulio era su *gentilis (meo regnante gentili, Tusculanas*, I, 16), y que un tal Verrucino era casi el *gentilis* de Verres (*in Verrem*, II, 77).

by Quattrococodrilo

Según otra teoría, la palabra *gens* designa una especie de parentesco artificial; la *gens* es una asociación política de varias familias que, en su origen, eran extrañas unas a otras; a falta del lazo de la sangre, la ciudad estableció entre ellas una unión ficticia y un parentesco convencional.

Pero se presenta una primera objeción. Si la *gens* sólo es una asociación facticia, ¿cómo explicar que sus miembros posean el derecho de heredarse mutuamente? ¿Por qué el *gentilis* se prefiere al cognado? Ya hemos visto antes las reglas que presiden a la herencia, y hemos visto qué estrecha y necesaria relación había establecido la religión entre el derecho de herencia y el parentesco masculino. ¿Puede suponerse que la ley antigua se hubiese desviado de este principio hasta el punto de conceder la sucesión a los *gentiles* si éstos hubieran sido extraños unos a otros?

El carácter de más relieve y mejor constatado de la *gens* es que tiene un culto propio, como la familia tiene el suyo. Pues bien; si se inquiere cuál es el dios que cada una adora, resulta que siempre es un antepasado divinizado, y que el altar donde se le ofrece el sacrificio es una tumba. En Atenas, los Eumólpidas veneran a Eumolpos, autor de su raza; los Fitálidas adoran al héroe Fitalos; los Butadas, a Butes; los Busélidas, a Buselos; los Lakiadas, a Lakios; los Aminándridas, a Cécrope.[200] En Roma, los Claudios descienden de un Clauso; los Cecilios honran como a jefe de su raza al héroe Céculo; los Calpurnios, a un Calpo; los Julios, a un Julo; los Clelios, a un Clelo.[201]

Cierto que nos es muy lícito creer que muchas de estas genealogías se han forjado después, pero debemos confesar que esta superchería no hubiese estado justificada de no haber sido uso constante entre las verdaderas *gentes* reconocer a un antepasado común y tributarle culto. La mentira procura siempre imitar a la verdad.

Por otra parte, la superchería no era tan fácil de someterse como puede parecernos. Este culto no era una vana formalidad ostentosa. Una de las reglas más severas de la religión consistía en que sólo se debía honrar como antepasados a los verdaderos ascendientes: tributar este culto a un extraño era verdadera impiedad. Luego, si la *gens* adoraba en común a un antepasado, es que sinceramente creía descender de él. Simular una tumba, falsificar aniversarios y comidas fúnebres, hubiese significado llevar la mentira a lo que había de más sagrado y burlarse de la religión. Tal ficción fue posible en tiempo de César,

[200] Demóstenes, *in Macart.*, 79. Pausanias, I, 37. *Inscripción de los Aminándridas*, citada por Ross, pág. 24.

[201] Festo, V. *Céculo. Calpurnio, Clelia.*

cuando la antigua religión de las familias ya no interesaba a nadie. Pero si nos referimos a los tiempos en que estas creencias eran poderosas, no es posible suponer que muchas familias, asociándose en un mismo engaño, se hubieran dicho: vamos a fingir que tenemos un mismo antepasado; le erigiremos una tumba, le ofreceremos comidas fúnebres, y nuestros descendientes le adorarán en toda la sucesión de los tiempos. Tal pensamiento no podía presentarse a los espíritus, o habría sido rechazado como un pensamiento culpable.

En los difíciles problemas que la historia ofrece frecuentemente, conviene pedir a los términos del lenguaje todas las enseñanzas que pueden comunicar. Una institución se explica a veces por la palabra que la designa. Pues bien; la palabra *gens* es exactamente la misma que *genus,* hasta el punto de emplearse una por otra y decirse indiferentemente: *gens Fabia* y *genus Fabium:*[202] ambas corresponden al verbo *gignere* y al substantivo *genitor,* exactamente como γένος corresponde a γεννάν y a γονεύς. Todas estas palabras contienen en sí la idea de filiación. Los griegos también designaban a los miembros de un γένος con el nombre ὁμογάλαἱτες, que significa *amamantados con la misma leche.*[203] Compárense con todas estas palabras las que nosotros tenemos el hábito de traducir por familia, la latina *familia,* la griega οἶκος. Ni una ni otra contienen el sentido de generación o parentesco. La verdadera significación de familia es propiedad: designa el campo, la casa, el dinero, los esclavos, y por eso dicen las Doce Tablas, hablando del heredero, *familiam nancitor,* que recibe la sucesión. En cuanto a οἶἱος, claro es que no representa ante el espíritu otra idea que la de propiedad o dominio. He ahí, sin embargo, las palabras que traducimos habitualmente por familia. Luego, ¿es admisible que términos cuyo sentido intrínseco es el de domicilio o de propiedad, hayan podido emplearse con frecuencia para designar una familia, y que otras palabras cuyo sentido interno implica filiación, nacimiento, paternidad, jamás hayan, designado otra cosa que una asociación artificial? Seguramente que eso no estaría conforme con la nitidez y precisión de las lenguas antiguas. Es indudable que los griegos y romanos asociaban a las palabras *gens* y γένος la idea de un común origen. Esta idea ha podido borrarse cuando se alteró la *gens,* pero la palabra ha quedado para servir de testimonio.

---

[202] Tito Livio, II, 46: *genus Fabium.*

[203] Filócoro, en los *Fragm. hist. græc.,* tomo I, pág. 399: γεννῆται, οἱ ἐκ τοῦ αὖτοῦ τῶν τριάκοντα γενων, οὓς καὶ πρότερόν φησι Φιλόχορος ὁμογάλακτας καλεῖσθαι.— Pollux, VIII, 11: οἱ μετέχοντες τοῦ γένους, γεννῆται καὶ ὁμογάλακτες.

by Quattrococodrilo

Luego el sistema que presenta a la *gens* como asociación facticia tiene en contra: 1º a la antigua legislación que concede a los gentiles un derecho de herencia; 2º a las creencias religiosas, que sólo permiten comunidad de culto donde hay comunidad de nacimiento; 3º a los términos del lenguaje que atestiguan en la *gens* un origen común. Otro defecto de este sistema es el suponer que las sociedades humanas han podido comenzar por una convención o por un artificio, que es algo que la ciencia histórica no puede admitir como verdadero.

3º *La "gens" es la familia, conservando todavía su organización primitiva y su unidad*

Todo nos presenta a la *gens* como unida por un lazo de nacimiento. Consultemos otra vez el lenguaje: los nombres de las *gentes,* en Grecia como en Roma, conservan la forma empleada en ambas lenguas para los nombres patronímicos. Claudio significa hijo de Clauso, y Butades, hijo de Butes.

Los que creen ver en la *gens* una asociación artificial parten de un supuesto falso. Suponen que una *gens,* constaba siempre de varias familias con nombres diferentes, y citan con gusto el ejemplo de la *gens* Cornelia que, en efecto, contenía a Escipiones, a Léntulos, a Cosos, a Silas. Pero está muy lejos el que esto fuese siempre lo usual. La *gens* Marcia parece que jamás tuvo más que una línea genealógica; tampoco se encuentra más de una en la *gens* Lucrecia y, durante mucho tiempo, en la *gens* Quintilia. Seguramente sería muy difícil el decir qué familias han integrado la *gens* Fabia, pues todos los Fabios conocidos en la historia pertenecen manifiestamente al mismo tronco; todos ostentan al comienzo el mismo sobrenombre de Vibulano; todos lo cambian en seguida por el de Ambusto, que a su vez reemplazan más adelante por el de Máximo o de Dorso.

Sábese que era costumbre en Roma que todo patricio ostentase tres nombres. Llamábase, por ejemplo, Publio Cornelio Escipión. No es inútil averiguar cuál de estas tres palabras se consideraba como el verdadero nombre. Publio sólo era un *nombre puesto delante,* PRÆNOMEN. Escipión era un *nombre añadido,* AGNOMEN. El verdadero nombre, NOMEN, era Cornelio; pues bien, este nombre era al mismo tiempo el de la *gens* entera. Aunque sólo tuviésemos este informe sobre la *gens* antigua, sería bastante para poder afirmar que ha habido Cornelios antes que hubiese Escipiones, y no que la familia de los Escipiones se haya asociado a otras para formar la *gens* Cornelia, como se ha dicho frecuentemente.

En efecto, vemos por la historia que la *gens* Cornelia estuvo durante mucho tiempo indivisa y que todos sus miembros, ostentaron indistintamente el *cognomen* de Maluginense y el de Coso. Sólo en tiempos del dictador Camilo una de sus ramas adoptó el sobrenombre de Escipión; algo después, otra rama tomó el de Rufo, que reemplazó en seguida por el de Sila. Los Léntulos no aparecen hasta la época de las guerras de los Samnitas, y los Cétegos hasta la segunda guerra púnica. Lo mismo ocurre con la *gens* Claudia. Los Claudios permanecen largo tiempo unidos en una sola familia y todos ostentan el sobrenombre de Sabino o Regilense, signo de su origen. Durante siete generaciones se les sigue sin distinguir ramas en esta familia, por otra parte tan numerosa. Sólo en la octava generación, es decir, en tiempo de la primera guerra púnica, se advierte la separación de tres ramas, que adoptan otros tres sobrenombres que se hacen hereditarios: tales son los Claudios Púlquer, que continúan durante dos siglos, los Claudios Cento, que casi no tardan en desaparecer, y los Claudios Nerón, que se perpetúan hasta los tiempos del imperio.

Resulta de todo esto que la *gens* no era una asociación de familias, sino la familia misma. Podía indiferentemente componerse de una sola estirpe o producir numerosas ramas, pero siempre era una sola familia.

Además, es fácil darse cuenta de la formación de la *gens* antigua y de su naturaleza si nos referimos a las antiguas creencias y a las antiguas instituciones que hemos estudiado antes. Hasta se reconocerá que la *gens* se ha derivado naturalísimamente de la religión doméstica y del derecho privado de las viejas edades. ¿Qué prescribe, en efecto, esta religión primitiva? Que al antepasado, es decir, al primer hombre enterrado en la tumba, se le honre perpetuamente como a un dios, y que sus descendientes, reunidos una vez al año en el lugar sagrado donde reposa, le ofrezcan la comida fúnebre. Este hogar siempre encendido, esta tumba siempre honrada con un culto, es el centro a cuyo alrededor todas las generaciones vienen a vivir y por el cual todas las ramas de la familia, por numerosas que sean están agrupadas en un solo haz. ¿Y qué añade el derecho privado de estas antiguas edades? Observando lo que era la autoridad en la familia antigua, hemos visto que los hijos no se separaban del padre; al estudiar las reglas sobre la transmisión del patrimonio, hemos constatado que, gracias al principio de la comunidad del dominio, los hermanos menores no se separaban del mayor. Hogar, tumba, patrimonio, todo era indivisible al principio. Por consecuencia, la familia también lo era. El tiempo no la desmembraba. Esta familia indivisible, que se desenvolvía a través de las edades, perpetuando de siglo en siglo su culto y su nombre, era

by Quattrococodrilo

verdaderamente la *gens* antigua. La *gens* era la familia, pero la familia que ha conservado la unidad que su religión le ordenaba, y que ha alcanzado todo el desarrollo que el antiguo derecho privado le consentía.[204]

Admitida esta verdad, se aclara cuanto los escritores antiguos dicen de la *gens*. La estrecha solidaridad que hace poco observamos entre todos sus miembros, nada tiene de sorprendente: son parientes por nacimiento. El culto que practican en común no es una ficción: les viene de sus antepasados. Como forman una misma familia, tienen una sepultura común. Por la misma razón, la ley de las Doce Tablas los declara aptos para heredarse unos a otros. Como al principio tenían todos un mismo patrimonio indiviso, fue costumbre y aun necesidad que la *gens* entera respondiese de la deuda contraída por uno de sus miembros, y pagase el rescate del prisionero o la multa del condenado. Todas estas reglas se establecieron por sí mismas cuando la *gens* aún conservaba su unidad; cuando se desmembró, no pudieron desaparecer completamente. De la unidad antigua y santa de esta familia quedaron rastros persistentes en el sacrificio anual que congregaba a los miembros dispersos, en la legislación que les reconocía derechos de herencia, en las costumbres que les conminaban a prestarse mutua ayuda.

Era natural que los miembros de una misma *gens* ostentasen igual nombre, y esto es lo que sucedió. El uso de los nombres patronímicos procede de esa remota antigüedad y se relaciona visiblemente con esa

---

[204] No hay necesidad de repetir lo que ya hemos dicho antes (lib. II, cap. V) sobre la *agnación*. Como ha podido verse, la *agnación* y la *gentilidad se* derivaban de los mismos principios y eran un parentesco de la misma naturaleza. El pasaje de la ley de las Doce Tablas que asigna la herencia a los *gentiles* en defecto de agnati, ha embarazado a los jurisconsultos e inducido a pensar que podía existir una diferencia esencial entre ambas clases de parentesco. Pero tal diferencia esencial no se advierte en ningún texto. Se era *agnatus* como se era *gentilis*, por la descendencia masculina y por el lazo religioso. Entre los dos sólo había una diferencia de grado, que se acentuó, sobre todo, a partir de la época en que las ramas de una misma *gens* se separaron. El *agnatus* fue miembro de la rama; el *gentilis*, de la *gens*. Entonces se estableció la misma distinción entre los términos *gentilis y agnatus*, que entre las palabras *gens y familia*. *Familiam dicimus omnium agnatorum*, dice Ulpiano en el *Digesto*, libro L, tít. 16, § 195. Cuando se era agnado en relación a un hombre, se era con más razón su *gentilis;* pero se podía ser *gentilis* sin ser agnado. La ley de las Doce Tablas concedía la herencia, a falta de agnados, a los que sólo eran *gentiles* respecto al difunto, es decir, que eran de su *gens* sin pertenecer a su rama o *familia*.—Luego veremos que en la *gens* entró un elemento de orden inferior, la clientela: de ahí se formó un lazo de derecho entre la *gens* y el cliente, y este lazo de derecho se llamó también *gentilitas*. Por ejemplo, en Cicerón, *De oratore*, I, 39, la expresión *jus gentilitatis* designa la relación entre la *gens* y los clientes. Así es como la misma palabra llegó a designar dos cosas que no debemos confundir.

antigua religión. La unidad de nacimiento y de culto se expresó por la unidad del nombre. Cada *gens* se transmitió de generación en generación el nombre del antepasado y lo perpetuó con el mismo cuidado con que perpetuaba su culto. Lo que los romanos llamaban propiamente *nomen* era el nombre del antepasado, que todos los descendientes y todos los miembros de la *gens* tenían que ostentar. Un día llegó en que cada rama, adquiriendo independencia en cierto sentido, marcó su individualidad adaptando un sobrenombre (*cognomen).* Por otra parte, como cada persona había de distinguirse por una denominación particular, cada cual tuvo su *agnomen,* como Cayo o Quinto. Pero el verdadero nombre era el de la *gens,* éste era el que oficialmente se llevaba, éste el que era sagrado, éste el que, remontándose hasta el primer antepasado conocido, debía durar tanto como la familia y sus dioses. Lo mismo sucedía en Grecia: romanos y helenos también se parecen en este punto. Cada griego, al menos si pertenecía a una familia antigua y regularmente constituida, tenía tres nombres como el patricio de Roma. Uno de estos nombres le era particular, otro era el de su padre, y como estos dos nombres alternaban ordinariamente entre sí, la reunión de ambos equivalía al *cognomen* hereditario, que designaba en Roma a una rama de la *gens;* en fin, el tercer nombre era el de la *gens* entera. Así se decía: Milcíades, hijo de Cimón, Lakiades, y en la generación siguiente: Cimón, hijo de Milcíades, Lakiades, Κιμῶυ Μιλτιάδου Λακιάδηs. Los Lakiadas formaban un γένοs como los Cornelios una *gens.* Lo mismo sucedía con los Butadas, los Filátidas, los Britidas, los Aminándridas, etc. Puede observarse que Píndaro jamás hace el elogio de sus héroes sin enunciar el nombre del γένοs. Entre los griegos este nombre terminaba ordinariamente en ιδηs o αδηs, y tenía así una forma de adjetivo, como el nombre de la *gens* entre los romanos terminaba invariablemente en *ius.* No por eso dejaba de ser el verdadero nombre; en el lenguaje diario podía designarse a la persona por su sobrenombre individual, pero en el lenguaje oficial de la política o de la religión era necesario dar al hombre su denominación completa, y, sobre todo, no olvidar el nombre del γένοs.[205] Es digno de observar que la historia de los nombres ha seguido muy distinta marcha entre los antiguos que en las sociedades cristianas. En la Edad Media, hasta el siglo XII, el verdadero nombre era el de bautismo, o nombre individual, y los nombres patronímicos se formaron muy tarde, como nombres de la tierra o como sobrenombres. Exacta-

[205] Es verdad que la democracia substituyó más adelante el nombre del *demos* al del γένοs, lo que era un modo de imitar y apropiarse la regla antigua.

by Quattrococodrilo

mente lo contrario sucedió entre los antiguos. Pues bien, si se presta atención, esta diferencia se relaciona con la diferencia entre ambas religiones. Para la antigua religión doméstica, la familia era el verdadero cuerpo, el verdadero ser viviente, del cual el individuo sólo era un miembro inseparable: así el nombre patronímico fue el primero cronológicamente y el primero en importancia. Al contrario, la nueva religión reconocía en el individuo vida propia, libertad completa, independencia del todo personal, y no sentía ninguna repugnancia en aislarlo de la familia; así el nombre de bautismo fue el primero y, durante mucho tiempo, el único nombre.

4º *Extensión de la familia; la esclavitud y la clientela*

Lo que hemos visto respecto a la familia, a su religión doméstica, a los dioses que se forjó, a las leyes que se dio, al derecho de primogenitura sobre el que se fundó, a su unidad, a su desenvolvimiento de edad en edad hasta constituir la *gens,* a su justicia, a su sacerdocio, a su gobierno interior, todo esto transporta necesariamente nuestro pensamiento a una época primitiva en que la familia era independiente de todo poder superior, y en que la ciudad aún no existía.

Fijémonos en esta religión doméstica, en estos dioses que sólo pertenecen a una familia y sólo ejercen su providencia en el recinto de una casa, en este culto secreto, en esta religión que no quería ser propagada, en esta antigua moral que prescribía el aislamiento de las familias: resulta evidente que creencias de tal naturaleza sólo han podido nacer en el espíritu de los hombres en una época en que aún no se habían formado las grandes sociedades. Si el sentimiento religioso se ha satisfecho con una concepción tan estrecha de lo divino, es porque, la asociación humana tenía entonces una estrechez proporcional. El tiempo en que el hombre sólo creía en los dioses domésticos, es también el tiempo en que sólo existían familias. Es muy cierto que esas creencias pudieron subsistir —y aun durante mucho tiempo— después de que se formaron las ciudades y las naciones. El hombre no se libera con facilidad de las opiniones que se han apoderado de él. Estas creencias, pues, han podido durar, aunque estuviesen ya en oposición con el estado social. ¿Qué hay, en efecto, más contradictorio que vivir en sociedad civil y tener en cada familia dioses particulares? Pero es claro que esta contradicción no siempre había existido y que, durante la época en que estas creencias se habían fijado en los espíritus y hecho bastante fuertes para formar una religión, respondían exactamente al estado social de los hombres. Ahora bien, el único estado social que

puede estar conforme con ellas es aquél en que la familia vive independiente y aislada.

Parece ser que en ese estado ha vivido durante mucho tiempo toda la raza aria. Los himnos de los Vedas lo atestiguan por lo que toca a la rama que ha dado origen a los indos; las antiguas creencias y el viejo derecho privado lo acreditan por lo que se refiere a los que llegaron a ser griegos y romanos.

Si se comparan las instituciones políticas de los arios de Oriente con las de los arios de Occidente, apenas se encuentra alguna analogía. Al contrario, si se comparan las instituciones domésticas de estos diversos pueblos, se advierte que la familia estaba constituida conforme a los mismos principios en Grecia y en la India; estos principios eran, por otra parte, como lo hemos constatado ya, de tan singular naturaleza, que no es posible suponer que esta semejanza fuese efecto de la casualidad; en fin, no sólo ofrecen estas instituciones una evidente analogía, sino que también las palabras que las designan suelen ser las mismas en los diferentes idiomas que esta raza ha hablado, desde el Ganges hasta el Tíber. De aquí puede sacarse una doble conclusión: primera, que el nacimiento de las instituciones domésticas en esta raza es anterior a la época en que se separaron sus diferentes ramas; segunda, que el nacimiento de las instituciones políticas, por el contrario, es posterior a esa separación. Las primeras se han fijado desde los tiempos en que la raza vivía todavía en su antigua cuna del Asia Central; las últimas se han formado poco a poco en los diversos países donde la emigración la condujo.

Se puede, pues, entrever un largo período durante el cual los hombres no han conocido otra forma de sociedad que la familia. Entonces se produjo la religión doméstica, que no hubiese podido nacer en una sociedad de otro modo constituida, y que aun han debido ser, durante mucho tiempo, un obstáculo para el progreso social. También entonces se estableció el antiguo derecho privado, que más tarde se encontró en desacuerdo con los intereses de una sociedad ya algo extensa, pero que estaba en perfecta armonía con el estado de la sociedad en que nació.

Transportémonos, pues, con el pensamiento a esas antiguas generaciones, cuyo recuerdo no ha podido extinguirse completamente, y que han legado sus creencias y sus leyes a las siguientes generaciones. Cada familia tiene su religión, sus dioses, su sacerdocio. El aislamiento religioso, es su ley; su culto es secreto. En la muerte misma o en la existencia subsiguiente, las familias no se confunden: cada una sigue viviendo aparte en su tumba, de la que está excluido el extraño. Cada familia tiene también su propiedad, es decir, su parte de tierra,

by Quattrococodrilo

inseparablemente vinculada a él por la religión: sus dioses. Términos guardan el recinto, y sus manes velan por ella. Tan obligatorio es el aislamiento de la propiedad, que dos dominios no pueden confinar, y deben dejar entre sí una banda de tierra que sea neutral y que permanezca inviolable. En fin, cada familia tiene su jefe, como una nación puede tener su rey. Tiene sus leyes, que sin duda no están escritas, pero que la creencia religiosa graba en el corazón de cada hombre. Tiene su justicia interior, sin que haya otra superior a que pueda apelarse. Cuanto el hombre necesita perentoriamente para su vida material o para su vida moral, la familia lo posee en sí. No necesita nada de fuera: es un Estado organizado, una sociedad que se basta a sí misma.

Pero esa familia de las antiguas edades no está reducida a las proporciones de la familia moderna. En las grandes sociedades la familia se desmembra y achica, pero en defecto de cualquier otra sociedad, se extiende, se desarrolla, se ramifica sin dividirse. Varias ramas secundarias se agrupan alrededor de una rama principal, cerca del hogar único y de la tumba común.

Aun hay otro elemento que entró en la composición de esa familia antigua. La recíproca necesidad que el pobre tiene del rico y el rico del pobre creó a los servidores. Pero en esta especie de régimen patriarcal, servidores o esclavos es todo una misma cosa. Concíbese, en efecto, que el principio de un servidor libre y voluntario, pudiendo cesar a capricho del servidor, apenas puede estar de acuerdo con un estado social en que la familia vive aislada. Por otra parte, la religión doméstica no permite que en la familia se admita a un extraño. Es necesario, pues, que el servidor se convierta por cualquier medio en miembro y parte integrante de esa familia. A esto se llega por una especie de iniciación del recién venido al culto doméstico.

Una curiosa costumbre, que subsistió mucho tiempo en las casas atenienses, nos muestra cómo entraba el esclavo en la familia. Se le hacía acercarse al hogar, se le ponía en presencia de la divinidad doméstica, se le vertía en la cabeza el agua lustral y compartía con la familia algunas tortas y frutas.[206] Esta ceremonia tenía analogía con la del casamiento y la de la adopción. Significaba indudablemente que el recién llegado, extraño la víspera, sería en adelante un miembro de la familia y participaría de su religión. Así, el esclavo asistía a las

---

[206] Demóstenes, *in Stephanum*, I, 74. Aristófanes, *Plutus*, 768. Estos dos escritores indican claramente una ceremonia, pero no la describen. El Escoliasta de Aristófanes añade algunos detalles. Véase en Esquilo cómo Clitemnestra recibe a una nueva esclava. "Entra en esta casa, ya que Júpiter quiere que compartas las abluciones de agua lustral con mis demás esclavas, junto a mi hogar doméstico." (Esquilo, *Agamemnón*, 1035-1038).

oraciones y participaba en las fiestas.[207] El hogar lo protegía; la religión de los dioses lares le pertenecía tanto como a sus amos.[208] Por eso el esclavo debía ser enterrado en el lugar de la sepultura de la familia.

Mas, por lo mismo que el servidor adquiría el culto y el derecho de orar, perdía su libertad. La religión era una cadena que lo retenía. Estaba vinculado a la familia por toda su vida y aun por el tiempo que seguía a la muerte.

Su amo podía hacerlo salir de la baja servidumbre y tratarlo como hombre libre. Pero el servidor no salía por eso de la familia. Como a ella estaba ligado por el culto no podía separarse sin impiedad. Con el nombre de *liberto* o el de *cliente,* seguía reconociendo la autoridad del jefe o patrono y no cesaba de tener deberes con relación a él. Sólo se casaba con autorización del amo, y los hijos que le nacían continuaban obedeciendo a éste.[209]

Así se formaba en el seno de la gran familia cierto número de pequeñas familias clientes y subordinadas. Los romanos atribuyeron a Rómulo el establecimiento de la clientela, como si una institución de esta naturaleza pudiera ser obra de un hombre. La clientela es más antigua que Rómulo. Además, existió en todas partes, en Grecia lo mismo que en toda Italia.[210] No fueron las ciudades las que la establecieron y regularon, al contrario, como veremos más adelante, fueron éstas las que, poco a poco, la disminuyeron y destruyeron. La clientela es una institución del derecho doméstico y existió en las familias antes de que hubiese ciudades.

No se debe juzgar de la clientela de los tiempos antiguos por los clientes que vemos en tiempos de Horacio. Es claro que el cliente fue

---

[207] Aristóteles, *Económicas,* I, 5: "Para los esclavos, todavía más que para las personas libres, es necesario realizar los sacrificios y las fiestas." Cicerón, *De legibus,* II, 8, *Ferias in famulis habento.* Estaba prohibido que los esclavos trabajasen en los días de fiesta *(Cic., De legib.,* II, 12).

[208] Cic., *De legib.,* II, 11. *Neque ea, quae a majoribus prodita est quum dominis tum famulis religio Larum, repudianda est.* El esclavo hasta podía celebrar el acto religioso en nombre de su amo; Catón, *De re rustica,* 83.

[209] Sobre las obligaciones de los libertos en derecho romano, véase *Digesto,* XXXVII, 14, *De jure patronatus,* XII, 15, *De obsequiis parentibus et patronis præstandis;* XIII, 1, *De operis libertorum.*—El derecho griego, en lo que concierne a libertos y clientes, se transformó mucho más pronto que el derecho romano. Por eso nos han quedado muy pocos informes sobre la antigua condición de estas clases de hombres. Sin embargo, véase Lisias, en Harpocración, la palabra ἀποστασίου; Crisipo, en Ateneo, VI, 93; y un curioso pasaje de Platón, *Leyes,* XI, pág. 915. De aquí se deduce que el liberto siempre tenía deberes en relación con su antiguo amo.

[210] Clientela entre los sabinos (Tito Livio, II, 16; Dionisio V, 40); entre los etruscos (Dionisio, IX, 5); entre los griegos, ἔθος ἑλληνικὸν καὶ ἀρχαῖον (Dionisio, II, 9).

by Quattrococodrilo

durante mucho tiempo un servidor ligado al patrono. Pero entonces tenía algo que constituía su dignidad: tomaba parte en el culto y estaba asociado a la religión de la familia. Tenía el mismo hogar, las mismas fiestas, las mismas *sacra* que su patrono. En señal de esta comunidad religiosa, en Roma adoptaba el nombre de la familia. Considerábasele como un miembro gracias a la adopción. De ahí un estrecho lazo y una reciprocidad de deberes entre el patrono y el cliente. Oíd la vieja ley romana: "Si el patrono ha hecho agravio a su cliente, que sea maldito, *sacer esto,* que muera".[211] El patrono debe proteger al cliente por todos los medios y con todas las fuerzas de que dispone: con su oración como sacerdote, con su lanza como guerrero, con su ley como juez. Más tarde, cuando la justicia de la ciudad llame al cliente, el patrón deberá defenderle; hasta deberá revelarle las fórmulas misteriosas de la ley que puedan haberle ganar su causa.[212] Se podrá servir de testigo contra un cognado, pero no contra un cliente,[213] y seguirán considerándose los deberes respecto a los clientes como muy superiores a los deberes respecto a los cognados.[214] ¿Por qué? Porque un cognado, ligado sólo por las mujeres, no es un pariente ni toma parte en la religión de la familia. El cliente, al contrario, posee la comunidad del culto, y, por inferior que sea, participa del verdadero parentesco, que consiste en adorar a los mismos dioses domésticos, según la expresión de Platón.

La clientela es un lazo sagrado que la religión ha formado y que nada puede romper. Una vez cliente de una familia, ya no es posible desligarse de ella. La clientela de esos tiempos primitivos no es una relación voluntaria y pasajera entre dos hombres; es hereditaria: se es cliente por deber, de padres a hijos.[215]

---

[211] Ley de las Doce Tablas, citada por Servio, *ad Æn.,* VI, 609. *Cf.* Virgilio: *Aut fraus innexa clienti.*—Sobre los deberes de los patronos, véase Dionisio, II, 10.

[212] *Clienti promere jura,* Horacio, *Epist.,* II, 1, 104. Cicerón, *De oratore,* III, 33.

[213] Catón, en Aulo Gelio, V, 3; XXI, 1. *Adversus cognatos pro cliente testatur; testimonium adversus cliehtem nemo dicit.*

[214] Aulo Gelio, XX, 1: *Clientem tuendum esse contra cognatos.*

[215] A juicio nuestro, esta verdad resalta plenamente de dos rasgos que hasta nosotros han llegado: uno por conducto de Plutarco; otro por medio de Cicerón. C. Herennio, llamado como testigo contra Mario, alega que es contrario a las reglas antiguas que un patrono deponga contra su cliente, y, como causase aparente sorpresa que Mario fuese calificado de cliente, habiendo sido ya tribuno, añadió que, en efecto, "Mario y su familia eran de toda antigüedad clientes de la familia de los Herennios". Los jueces admitieron la excusa, pero Mario, que no se inquietaba por quedar reducido a esa situación, replicó que el día en que había sido elegido para una magistratura había quedado libre de la clientela; "lo que no era completamente cierto —añade el historiador—, pues no todas las magistraturas eximen de la condición de clientes: sólo las magistraturas curules gozan de este privilegio". (Plutarco, *Vida de Mario,* 5). La clientela era, pues, excepto este único caso, obligatoria y hereditaria

De todo esto se deduce que la familia de los más remotos tiempos, con su rama principal y sus ramas secundarias, con sus servidores y sus clientes, podía formar un grupo de hombres muy numeroso. Una familia, gracias a su religión que conservaba su unidad, gracias a su derecho privado que la hacía indivisible, gracias a las leyes de la clientela que retenían a sus servidores, llegaba a formar, andando el tiempo, una sociedad muy extensa con un jefe hereditario. Parece ser que la raza aria se compuso de un número indefinido de sociedades de esta naturaleza durante una larga serie de siglos. Estos millares de pequeños grupos vivían aislados, teniendo pocas relaciones entre sí, sin necesitar para nada los unos de los otros, sin estar unidos por ningún lazo religioso ni político, teniendo cada uno su dominio, cada uno su gobierno interior, cada uno sus dioses.

Mario lo había olvidado; los Herennios lo recordaban.—Cicerón menciona un proceso debatido en su tiempo entre los Claudios y los Marcelos: los primeros, a título de jefes de la *gens* Claudia, pretendían, en virtud del derecho antiguo, que los Marcelos eran sus clientes. En vano ocupaban éstos, desde hacía dos siglos, el primer rango en el Estado: los Claudios seguían sosteniendo que el lazo de la clientela no había podido romperse—. Estos dos hechos, salvados del olvido, nos permiten juzgar lo que era la primitiva clientela.

by Quattrococodrilo

LIBRO III

LA CIUDAD

CAPÍTULO I

LA FRATRÍA Y LA CURIA; LA TRIBU

Hasta aquí no hemos ofrecido, ni podemos ofrecer todavía, ninguna fecha. En la historia de estas sociedades antiguas, las épocas se determinan más fácilmente por la sucesión de las ideas y de las instituciones que por la de los años.

El estudio de las antiguas reglas del derecho privado nos ha hecho entrever, más allá de los tiempos que se llaman históricos, un período de siglos durante los cuales la familia constituyó la única forma de sociedad. Esta familia podía entonces contener en su amplio marco varios millares de seres humanos. Pero la asociación humana todavía era demasiado estrecha en tales límites: demasiado estrecha para las necesidades materiales, pues era difícil que esta familia se bastase en todos los azares de la vida; demasiado estrecha también para la satisfacción de las necesidades morales de nuestra naturaleza, pues ya hemos visto cuán insuficiente era la comprensión de lo divino y cuán incompleta la moral en ese pequeño mundo.

La pequeñez de esta sociedad primitiva respondía bien a la pequeñez de la idea que de la divinidad se había forjado. Cada familia tenía sus dioses, y el hombre sólo concebía y adoraba divinidades domésticas. Pero no podía contentarse durante mucho tiempo con estos dioses tan por debajo de lo que su inteligencia puede alcanzar. Si aún le faltaban muchos siglos para llegar a representarse a Dios como un ser único, incomparable, infinito, al menos había de acercarse insensiblemente a este ideal, agrandando de edad en edad su concepción y alejando, poco a poco, el horizonte cuya línea separa para él al Ser divino de las cosas terrestres.

La idea religiosa y la sociedad humana iban, pues, a crecer al mismo tiempo.

by Quattrococodrilo

La religión doméstica prohibía que dos familias se mezclaran y se identificaran. Pero era posible que varias familias, sin sacrificar nada de su religión particular, se uniesen al menos para la celebración de otro culto que les fuese común. Esto es lo que ocurrió. Cierto número de familias formaron un grupo, que la lengua griega llamó fratría y la lengua latina curia.[1] ¿Existía entre las familias del mismo grupo un lazo de nacimiento? Imposible es el afirmarlo. Lo indudable es que esta nueva asociación no se hizo sin un cierto desarrollo de la idea religiosa. En el momento mismo de unirse, estas familias concibieron una divinidad superior a sus divinidades domésticas, divinidad común a todas y que velaba sobre el grupo entero. Eleváronle un altar, le encendieron un fuego sagrado y le instituyeron un culto.[2]

No había curia ni fratría sin altar y sin dios protector. El acto religioso era de idéntica naturaleza que en la familia. Consistía esencialmente en una comida celebrada en común; el alimento se había preparado en el altar mismo y, por lo tanto, era sagrado. La divinidad estaba presente y recibía su parte de alimento y bebida.[3]

Estas comidas religiosas de la curia subsistieron durante mucho tiempo en Roma; Cicerón las menciona, Ovidio las describe.[4] Todavía en tiempos de Augusto conservaban todas sus formas antiguas. "En estas moradas sagradas —dice un historiador de esa época— he visto la comida preparada ante el dios; las mesas eran de madera, según la costumbre de los antiguos, y la vajilla de barro. Los alimentos con-

[1] Este modo de generación de la fratría está claramente indicado en un curioso fragmento de Dicearco *(Fragm. hist. gr.,* edic. Didot, tomo II, página 238); tras haber hablado del culto de familia, que no se comunicaba ni siquiera por el matrimonio, añade: ἑτέρα τις ἐτέθη ἱερῶν κοινωνικὴ σύνοδος ἣν φρατρίαν ὠνόμαζον. Las fratrías están indicadas en Homero como una institución común a toda la Grecia; *Ilíada,* II, 362: κρῖν' ἄνδρας κατὰ φῦλα, κατὰ φρήτρας, 'Αγάμεμνον, ὡς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγη, φῦλα δὲ φύλοις.—Pollux, III, 52: φρατρίαι ἦσαν δυοκαίδεκα, καὶ ἐν ἑκάστη γένη τριάκοντα. Demóstenes, *in Macartatum,* 14; Iseo, *de Philoct. hered.,* 10.—Había fratrías en Tebas (Escoliasta de Píndaro, *Istm.,* VI, 18); en Corinto (*ibíd., Olimp.,* XIII, 127); en Tesalia (*ibíd., Istm.,* X, 85); en Neápolis (Estrabón, V, pág. 246); en Creta (Bœckh, *Corp. inscr.,* núm. 2555). Algunos historiadores creen que las ὦβαι de Esparta corresponden a las fratrías de Atenas. Las palabras fratría y curia se consideraban como sinónimas; Dionisio de Halicarnaso (II, 85), y Dion Casio *(Fragm.,* 14) las traducen indistintamente.

[2] Demóstenes, *in Macart.,* 14, e Iseo, *de Apollod. hered.,* mencionan el altar de la fratría y el sacrificio que en él se hacía. Cratino (en Ateneo, XI, 3, pág. 460) habla del dios que preside a la fratría, Ζεὺσ φρατόριος. Pollux, III, 52: Θεοὶ φράτριοι. Τὸ ἱερὸν ἐν ᾧ συνήεσαν φράτορες, φράτριον ἐκαλεῖτο, φράτριος αἶξ, ἡ θυμένη τοῖς φράτορσι.

[3] Φρατριακὰ δεῖπνα (Ateneo, V, 2); *Curiales mensæ* (Festo, pág. 64).

[4] Cicerón, *De orat.,* I, 7: *dies curiæ, convivium.* Ovidio, *Fast.,* VI, 305. Dionisio, II, 65.

sistían en panes, tortas de flor de harina y algunas frutas. He visto hacer las libaciones: no caían de áureas o argentadas copas, sino de vasos de barro, y he admirado a los hombres de nuestros días, que permanecen tan fieles a los ritos y a las costumbres de sus padres."[5] En Atenas, en los días de fiestas, como las Apaturias y las Targelias, cada fratría se reunía alrededor de su altar; inmolaba una víctima, y las carnes, cocidas en el fuego sagrado, se distribuían entre todos los miembros de la fratría, teniendo gran cuidado de que ningún extraño participase.[6]

Hay costumbres que han durado hasta los últimos tiempos de la historia griega y que vierten cierta luz sobre la naturaleza de la fratría antigua. Así, en tiempos de Demóstenes vemos que, para formar parte de una fratría, era preciso haber nacido de un matrimonio legítimo en una de las familias que la componían, pues la religión de la fratría, como la de la familia, sólo se transmitía por la sangre. El joven ateniense era presentado a la fratría por su padre, el cual juraba que era su hijo. La admisión se celebraba en forma religiosa. La fratría inmolaba una víctima y se cocía la carne en el altar; todos los miembros se encontraban presentes. Si, como tenían derecho, rehusaban la admisión al recién llegado por dudar de la legitimidad de su nacimiento, debían retirar la carne de sobre el altar. Si no lo hacían, si tras la cocción compartían con el recién llegado las carnes de la víctima, el joven quedaba admitido y se convertía irrevocablemente en miembro de la asociación.[7] Se explican estas prácticas porque los antiguos creían que cualquier alimento preparado sobre un altar y compartido entre varias personas, establecía entre ellas un lazo indisoluble y una unión santa, que sólo cesaba con la vida.[8]

---

[5] Dionisio, II, 23. No obstante lo que éste dice, se introdujeron algunas alteraciones. Las comidas de la curia sólo eran una vana formalidad, buena para los sacerdotes. Los miembros de la curia se dispensaban con gusto de acudir a ellas, y se estableció la costumbre de sustituir el banquete común con una distribución de víveres y dinero. Plauto, *Aulul.*, V. 69 y 137.

[6] Iseo, *de Apollod. hered.*, 15-17, describe una de esas comidas, y en otra parte *(de Astyph. hered.*, 33) habla de un hombre que, habiendo salido de su fratría mediante una adopción, era considerado en ella como extraño; en vano se presentaba a cada comida sagrada, porque no se le daba ninguna parte de la carne de la víctima. *Cf.* Lisias, *Fragm.*, 10 (edic. Didot, tomo II, pág. 255): "Si un hombre nacido de padres extranjeros se incorpora a una fratría, cualquier ateniense podrá acusarlo ante la justicia."

[7] Demóstenes, *in Macart.*, 13-15. Iseo, *de Philoct. hered.*, 21-22; *de Cironis hered.*, 18. Recordemos que una adopción regular producía siempre los mismos efectos que la filiación legítima, que la sustituía.

[8] Esta misma opinión es el principio de la hospitalidad antigua. No es del caso describir esta curiosa institución. Digamos solamente que la religión tuvo en ella gran parte.

by Quattrococodrilo

Cada fratría o curia tenía un jefe, curión o fratriarca, cuya principal función consistía en presidir los sacrificios. Quizá sus atribuciones habían sido más amplias al principio. La fratría tenía sus asambleas, sus deliberaciones, y podía dictar decretos.[9] En ella, como en la familia, había un dios, un culto, un sacerdocio, una justicia, un gobierno. Era una pequeña sociedad modelada exactamente sobre la familia.

La asociación siguió aumentando naturalmente y de la misma manera. Varias curias o fratrías se agruparon y formaron una tribu.

Este nuevo círculo también tuvo su religión; en cada tribu hubo un altar y una divinidad protectora.[10]

El dios de la tribu era ordinariamente de igual naturaleza que el de la fratría o el de la familia. Era un hombre divinizado, un *héroe.* De él recibía la tribu su nombre: por eso los griegos le llamaban *héroe epónimo.* Tenía su día de fiesta anual. La parte principal de la ceremonia religiosa era una comida en que la tribu entera tomaba parte.[11]

La tribu, como la fratría, celebraba sus asambleas y dictaba decretos, que todos sus miembros habían de acatar. Tenía un tribunal y un derecho de justicia sobre sus miembros. Tenía un jefe, *tribunus,*

Al hombre que había logrado tocar el hogar no podía considerársele como extranjero; se había convertido en ἐφέστιος (Sófocles, *Traquin.*, 262; Eurípides, *Ion,* 654; Esquilo, *Euménides,* 577; Tucídides, I, 137). El que había compartido la comida sagrada se encontraba por siempre en comunidad sagrada con su huésped; por eso Evandro dice a los troyanos: *Communem vocate Deum* (Virgilio, *Eneida,* VIII, 275). Aquí se encuentra un ejemplo de lo que hay de sabiamente ilógico en el alma humana: la religión doméstica no se ha hecho para el extraño; por esencia lo rechaza, pero por eso mismo el extraño, una vez admitido en ella, es tanto más sagrado. Desde que ha tocado el hogar, es de todo punto necesario que cese de ser extraño. El mismo principio que ayer lo rechazaba exige que sea ahora y por siempre un miembro de la familia.

[9] Sobre el *curio* o *magister curiæ,* véase Dionisio, II, 64; Varrón, *de ling. lat.,* V, 83; Festo, pág. 126. El fratriarca está mencionado en Demóstenes, *in Eubul.,* 23. La deliberación y el voto están descritos en Dem., *in Macart.,* 82. Varias inscripciones contienen decretos emanados de las fratrías; véase *Corpus inscr. attic.,* tomo II, edic. Köhler, números 598, 599, 600.

[10] Φυλίων θεῶν ἱερά (Pollux, VIII, 110).

[11] Φυλετικά δεῖπνα (Ateneo, V, 2) *Pollux,* III, 67; Demóstenes, *in Bœot., de nom.,* 7. Sobre las cuatro antiguas tribus de Atenas y sobre sus relaciones con las fratrías y los γένη, véase *Pollux,* VIII, 109-111, y Harpocración, Vº τριττυς, según Aristóteles. La existencia de tribus antiguas, en número de tres o cuatro, es un hecho común a todas las ciudades griegas, dóricas o jónicas; *Ilíada,* II, 362 y 668; *Odisea,* XIX, 177; Herodoto, IV, 161; V, 68 y 69; véase Otf. Muller, *Dorier,* tomo II, pág. 75. Hay que establecer una distinción entre las tribus religiosas de los primeros tiempos y las tribus meramente locales de los tiempos siguientes, más adelante volveremos sobre este punto. Sólo las primeras tienen relación con las fratrías y los γένη.

φυλοβασιλεύς.[12] Por lo que nos queda de las instituciones de la tribu, se ve que en su origen estuvo constituida para ser una sociedad independiente, y como si no hubiese tenido ningún poder social superior.[13]

CAPÍTULO II

NUEVAS CREENCIAS RELIGIOSAS

1º *Los dioses de la naturaleza física*

Antes de pasar de la formación de las tribus al nacimiento de las ciudades, conviene mencionar un elemento importante de la vida intelectual de estas antiguas poblaciones.

Al investigar las más antiguas creencias de estos pueblos, hemos encontrado una religión que tenía por objeto a los antepasados y por principal símbolo al hogar; ella es la que constituyó la familia y la que estableció las primeras leyes. Pero esta raza tuvo también, en todas sus ramas, otra religión, aquella cuyas principales figuras fueron Zeus, Hera, Atenea, Juno, la del Olimpo griego y la del Capitolio romano.

De estas dos religiones, la primera forjaba sus dioses del alma humana; la segunda, de la naturaleza física. Si el sentimiento de la fuerza viva y de la conciencia que lleva en sí había inspirado al hombre la primera idea de lo divino, el espectáculo de esa inmensidad que lo rodea y lo avasalla trazó otro curso a su sentimiento religioso.

El hombre de los primeros tiempos estaba sin cesar en presencia de la naturaleza; los hábitos de la vida civilizada aún no ponían un velo entre ella y él. Sus ojos se encantaban con esas bellezas, o se deslumbraban con tanta inmensidad. Gozaba de la luz, se asustaba de la noche y cuando veía reaparecer "la santa claridad de los cielos",[14] sentía agradecimiento. Su vida estaba en manos de la naturaleza; esperaba la

---

[12] *Pollux*, VIII, 111: οἱ φυλοβασιλεῖς, ἐξ Εὐπατριδῶν ὄντες μάλιστα τῶν ἱερῶν ἐπεμελοῦντο. *Cf.* Aristóteles, fragmento citado por Focio, Vº ναυκραρία.

[13] La organización política y religiosa de las tres tribus primitivas de Roma ha dejado pocas trazas en los documentos. Lo único que se sabe es que estaban compuestas de curias y de *gentes*, y que cada una tenía su *tribunus*. Sus nombres de Ramnes, Ticies, Luceres, se han conservado, así como algunas ceremonias de su culto. Por otra parte, estas tribus eran cuerpos demasiado considerables como para que la ciudad no tratara de debilitarlas y quitarles su independencia. Los plebeyos también trabajaron para hacerlas desaparecer.

[14] Sófocles, *Antígona*, V, 879. Los Vedas expresan frecuentemente la misma idea.

by Quattrococodrilo

nube bienhechora de la que dependía su cosecha; temía al huracán que podía destruir el trabajo y la esperanza de todo un año. Sentía en cualquier momento su debilidad y la fuerza incomparable de cuanto lo rodeaba. Experimentaba perpetuamente una mezcla de veneración, de amor y de terror por esa poderosa naturaleza.

Este sentimiento no le condujo inmediatamente a la concepción de un Dios único que rige el universo, pues aún no tenía idea del universo. No sabía que la tierra, el sol, los astros son parte de un mismo cuerpo; no se le ocurrió el pensamiento de que pudieran estar regidos por un mismo ser. A las primeras ojeadas que dirigió sobre el mundo exterior, el hombre se lo representó como una especie de república confusa en que fuerzas rivales se hacían la guerra. Como juzgaba de las cosas exteriores conforme a sí mismo, y sentía en sí una persona libre, vio también en cada parte de la creación, en el suelo, en el árbol, en la nube, en el agua del río, en el sol, otras tantas personas semejantes a la suya; les atribuyó pensamiento, voluntad, elección en los actos; como las sentía poderosas y sufría su imperio, confesó su dependencia: les oró y las adoró; de ellas hizo sus dioses.

Así, la idea religiosa se presentó en esta raza bajo dos aspectos muy diferentes. De un lado, el hombre asoció el atributo divino al principio invisible, a la inteligencia, a lo que entreveía del alma, a lo que sentía de sagrado en sí. De otro lado, aplicó su idea de lo divino a los objetos exteriores que contemplaba, amaba o temía, a los agentes físicos que eran los árbitros de su dicha y de su vida.

Estos dos órdenes de creencias dieron origen a dos religiones, que duran tanto como las sociedades griega y romana. No se declararon la guerra: hasta vivieron en bastante buena inteligencia y se compartieron el imperio sobre el hombre; pero jamás se confundieron. Siempre tuvieron dogmas completamente distintos, a veces contradictorios, ceremonias y prácticas en absoluto diversas. El culto de los dioses del Olimpo, y el de los héroes y los manes, nunca tuvieron nada de común. No es fácil decir cuál de estas dos religiones fue la primera cronológicamente; ni siquiera puede afirmarse que una haya sido anterior a la otra; lo cierto es que una, la de los muertos, asentada en una época remotísima, permaneció siempre inmutable en sus prácticas, mientras que sus dogmas se extinguían poco a poco; la otra, la de la naturaleza física, fue más progresiva y se desarrolló libremente a través de las edades, modificando poco a poco sus leyendas y doctrinas, y aumentando sin cesar su autoridad sobre el hombre.

2º *Relación de esta religión con el desarrollo de la sociedad humana*

Puede creerse que los primeros rudimentos de esta religión de la naturaleza son antiquísimos; quizá lo sean tanto como el culto de los antepasados; pero como respondía a concepciones más generales y elevadas, necesitó mucho más tiempo para fijarse en una doctrina precisa.[15] Es indudable que no se manifestó al mundo en un día, ni surgió perfectamente acabada del cerebro de un hombre. En los comienzos de esta religión no se ve ni a un profeta ni a un cuerpo de sacerdotes. Nació en las diversas inteligencias por efecto de su fuerza natural. Cada cual la forjó a su manera. Entre todos estos dioses, emanados de espíritus diferentes, hubo semejanzas, porque las ideas se formaban en el hombre siguiendo un modo casi uniforme; pero también hubo una grandísima variedad, pues cada espíritu era autor de sus dioses. De ahí resultó que esta religión fue durante mucho tiempo confusa, y que sus dioses fueron innumerables.

Sin embargo, los elementos que podían divinizarse no eran muy numerosos. El sol que fecunda, la tierra que sustenta, la nube alternativamente bienhechora o funesta, tales eran las principales potencias que se podían convertir en dioses. Pero de cada uno de estos elementos nacieron millares de dioses. Y es que el mismo agente físico, percibido bajo diversos aspectos, recibió de los hombres distintos nombres. Al sol, por ejemplo, se le llamó aquí Heracles (el glorioso), allí Febo (el resplandeciente), más allá Apolo (el que ahuyenta la noche o el mal); uno le llamó el Ser elevado (Hiperión), otro, el protector (Alexicacos), y, a la larga, los grupos de hombres que habían dado estos diversos nombres al astro brillante, no reconocieron que tenían el mismo dios.

De hecho, cada hombre sólo adoraba a un número muy restringido de divinidades; pero los dioses de uno no parecían ser los del otro. Los nombres podían, en verdad, parecerse; muchos hombres podían haber dado separadamente a su dios el nombre de Apolo o el de Hércules, pues estas palabras pertenecían a la lengua usual y sólo eran

[15] ¿Será necesario recordar todas las tradiciones griegas e italianas que hacían de la religión de Júpiter una religión joven y relativamente reciente? Grecia e Italia habían conservado el recuerdo de un tiempo en que las sociedades humanas ya existían y en que esta religión aún no se había formado. Ovidio, *Fast.*, II, 289; Virgilio, *Geórg.*, I, 126; Esquilo, *Euménides;* Pausanias, VIII 8. Parece ser que, entre los indos, los *Pitris* han sido anteriores a los *Devas*.

by Quattrococodrilo

adjetivos que designaban al Ser divino por uno u otro de sus atributos más relevantes. Pero los diferentes grupos de hombres no podían creer que bajo el mismo nombre no hubiese más que un dios. Contábanse millares de Júpiter diferentes: había una multitud de Minervas, de Dianas, de Junos, que se parecían muy poco. Habiéndose forjado cada una de estas concepciones por el libre trabajo de cada espíritu, y siendo en cierto sentido su propiedad, sucedió que estos dioses fueron durante mucho tiempo independientes unos de otros, y que cada cual tuvo su leyenda particular y su culto.[16]

Como la primera aparición de estas creencias pertenece a una época en que los hombres aún vivían en el estado de familia, estos nuevos dioses tuvieron al principio, como los demonios, los héroes y los lares, el carácter de divinidades domésticas. Cada familia se forjó sus dioses, y cada una los guardó para sí, como protectores cuyas buenas gracias no quería compartir con los extraños. Es éste un pensamiento que con frecuencia aparece en los himnos de los Vedas; y no hay duda de que también haya estado en el espíritu de los arios occidentales, pues ha dejado huellas visibles en su religión. A medida que una familia, personificando un agente físico, había creado un dios, lo asociaba a su hogar, lo contaba entre sus penates y añadía para él algunas palabras a su fórmula de oración. Por eso es fácil encontrar entre los antiguos expresiones como éstas: los dioses que tienen su sede en mi hogar, el Júpiter de mi hogar, el Apolo de mis padres.[17] "Yo te conjuro —dice Tecmeso a Ajax— en nombre del Júpiter que reside en tu hogar." Medea la maga dice en Eurípides: "Juro por Hécate, mi diosa soberana, a la que venero y que habita en el santuario de mi hogar." Cuando Virgilio describe lo que hay de más viejo en la religión de Roma, muestra a Hércules asociado al hogar de Evandro y adorado por él como divinidad doméstica.

De ahí proceden esos millares de cultos locales, entre los cuales jamás pudo establecerse la unidad. De ahí esas luchas de dioses en que tanto abunda el politeísmo, y que representan luchas de familias, de cantones o de ciudades. De ahí, en fin, esa muchedumbre innumerable de dioses y de diosas, de la que, seguramente, sólo conocemos la

[16] Si frecuentemente ocurría que varios nombres representaban a una misma divinidad o a una misma concepción del espíritu, también ocurría que un mismo nombre ocultaba con frecuencia divinidades muy distintas: Poseidón Hippios, Poseidón Fitalmios, Poseidón Erecteo, Poseidón Egeo, Poseidón Heliconiano, eran dioses diversos, que no tenían ni los mismos atributos ni los mismos adoradores.

[17] 'Εστιοῦχοι ἐφέστιοι, πατρῷοι. Ο ἐμὸς Ζεύς, Eurípides, *Hécuba,* 345; *Medea,* 395. Sófocles, *Ajax,* 492. Virgilio, VIII, 543. Herodoto, I, 44.

más pequeña parte; pues muchos han sucumbido sin dejar ni el recuerdo de su nombre, porque las familias que los adoraban se extinguieron, o las ciudades que les habían rendido culto fueron destruidas.

Se necesitó mucho tiempo antes de que esos dioses saliesen del seno de las familias que los habían concebido y los consideraban como su patrimonio. Hasta se sabe de muchos que jamás se despojaron de esta especie de lazo doméstico. La Démeter de Eleusis persistió como la divinidad particular de la familia de los Eumólpidas. La Atenea de la Acrópolis ateniense pertenecía a la familia de los Butadas. Los Poticios de Roma tenían un Hércules, y los Naucios una Minerva.[18] Existen grandes apariencias de que el culto de Venus permaneció durante mucho tiempo secreto en la familia Julia, y que la diosa no tuvo culto público en Roma.

Y ocurrió a la larga que, habiendo adquirido gran prestigio en la imaginación de los hombres la divinidad de una familia, y pareciendo poderosa en relación a la prosperidad de esta familia, toda una ciudad quiso adoptarla y tributarle culto público para obtener sus favores. Esto es lo que sucedió con la Démeter de los Eumólpidas, la Atenea de los Butadas, el Hércules de los Poticios. Pero cuando una familia consintió en compartir así su dios, se reservó el sacerdocio cuando menos. Puede observarse que la dignidad de sacerdote, para cada dios, fue hereditaria durante mucho tiempo y no pudo salir de cierta familia.[19] Era éste el vestigio de un tiempo en que el dios mismo era propiedad de esa familia, sólo a ella protegía y de ella sólo quería ser servido.

Es, pues, exacto el decir que esta segunda religión estuvo al principio al unísono con el estado social de los hombres. Tuvo por cuna a cada familia y durante mucho tiempo quedó encerrada en este estrecho horizonte. Pero se prestaba mejor que el culto de los muertos a los progresos futuros de la asociación humana. En efecto, los antepasados, los héroes, los manes, eran dioses que, por su esencia misma, no podían ser adorados más que por un número muy pequeño de hombres, y que establecían a perpetuidad infranqueables líneas de demarcación entre

---

[18] Tito Livio, IX, 29. *Potitii, gens cujus familiare fuerat sacerdotium Herculis.* Dionisio, II, 69. Lo mismo la familia Aurelia profesaba el culto doméstico del Sol (Festo, V° *Aureliam,* edic. Muller, pág. 23).

[19] Herodoto, V, 64, 65; VII, 153; IX, 27. Píndaro, *Istm.,* VII, 18. Jenofonte, *Helen.,* VI, 8. Platón, *Leyes,* VI, pág. 759; *Banquete,* pág. 40. Plutarco, *Teseo,* 23; *Vida de los diez oradores, Licurgo,* cap. 11. Filócoro, *Fragm.,* 158, pág. 411. Diódoro, V, 58. Pausanias, I, 37; IV, 15; VI, 17; X, 1. Apolodoro, III, 13. Justino, XVIII, 5. Harpocración, V. ἐτεοβουτάδαι, εὐνεῖδαι.—Cicerón, *De Divinatione,* I, 41.—Estrabón, IX, pág. 421; XIV, pág. 634. Tácito, *Anales,* II, 54.

by Quattrococodrilo

las familias. La religión de los dioses de la naturaleza era un marco mayor. Ninguna ley rigurosa se oponía a que cada uno de estos cultos se propagase; no estaba en la naturaleza íntima de esos dioses el ser adorados solamente por una familia y rechazar al extraño. En fin, los hombres debían llegar insensiblemente a advertir que el Júpiter de una familia era, en el fondo, el mismo ser o la misma concepción que el Júpiter de otra; lo que no podían creer de dos lares, de dos antepasados o de dos hogares.

Añadamos que esta religión nueva tenía también otra moral. No se circunscribía a enseñar al hombre los deberes de familia. Júpiter era el dios de la hospitalidad; de su parte venían los extranjeros, los suplicantes, los "venerables indigentes", a los que había de tratarse "como a hermanos". Todos estos dioses adoptaban con frecuencia forma humana y se mostraban a los mortales. Algunas veces era para asistir a sus luchas y tomar parte en sus combates; pero también, con frecuencia, para ordenarles la concordia y enseñarles a ayudarse unos a otros.

A medida que esta nueva religión iba en progreso, la sociedad debió agrandarse. Ahora bien, es del todo manifiesto que esta religión, débil al principio, adquirió en seguida mayor impulso. En sus comienzos había buscado una especie de abrigo en las familias, bajo la protección del hogar doméstico. Allí obtuvo el nuevo dios un pequeño espacio, una estrecha *cella,* en presencia y al lado del altar venerado, para que un poco del respeto que los hombres sentían por el hogar lo recibiese el dios. Poco a poco adquirió éste más autoridad sobre el alma y renunció a esa especie de tutela; salió del hogar doméstico, tuvo una morada propia y sacrificios que le fueron peculiares. Esta morada (ναός, de ναίω, habitar) fue, por otra parte, construida a imagen del antiguo santuario; como antes, fue una *cella* frontera a un hogar; pero la *cella se* amplió, se embelleció, se convirtió en templo. El hogar subsistió a la entrada de la casa del dios, pero pareció muy pequeño comparado con ésta. Lo que había sido al principio lo principal, se convirtió luego en lo accesorio. Cesó de ser el dios y descendió al rango de altar del dios, de instrumento para el sacrificio. Quedó encargado de quemar la carne de la víctima y de llevar la ofrenda, con la oración del hombre, a la divinidad majestuosa cuya estatua residía en el templo.

Cuando estos templos fueron levantados y sus puertas fueron abiertas a la muchedumbre de adoradores, se puede estar seguro de que la inteligencia humana y la sociedad hacía tiempo que habían progresado.

CAPÍTULO III

LA CIUDAD SE FORMA

La tribu, como la familia y la fratría, estaba constituida para ser un cuerpo independiente, puesto que tenía un culto especial, del que estaba excluido el extraño. Una vez formada, ya no podía admitirse a ninguna nueva familia. Tampoco podían fundirse dos tribus en una sola; su religión se oponía. Pero, así como varias fratrías se habían unido en una tribu, varias tribus pudieron asociarse entre sí, a condición de que se respetase el culto de cada cual. El día en que se celebró esta alianza, existió la ciudad.

Poco importa el inquirir la causa que determinó a varias tribus vecinas a unirse. Unas veces la unión fue voluntaria, otras, impuesta por la fuerza superior de una tribu o por la voluntad potente de un hombre. Lo cierto es que el lazo de la nueva asociación siguió siendo el culto. Las tribus que se agruparon para formar una ciudad no dejaron jamás de encender un fuego sagrado y de darse una religión común.

Así, la sociedad humana no progresó en esta raza a la manera de un círculo que se ensancha paulatinamente, ganando el espacio inmediato. Al contrario, se trata de pequeños grupos, que, constituidos mucho tiempo antes, se incorporaron unos a otros. Varias familias formaron la fratría, varias fratrías, la tribu, varias tribus, la ciudad. Familia, fratría, tribu, ciudad, son además sociedades exactamente semejantes entre sí, que han nacido unas de otras por una serie de federaciones.

También es necesario observar que a medida que esos diferentes grupos se asociaban de ese modo entre sí, ninguno de ellos, sin embargo, perdía su individualidad ni su independencia. Aunque varias familias se hubiesen unido en una fratría, cada una seguía constituida como en la época de su aislamiento; nada había cambiado en ella, ni su culto, ni su sacerdocio, ni su derecho de propiedad, ni su justicia interior. Algunas curias se asociaban en seguida, pero conservando cada una su culto, sus reuniones, sus fiestas, su jefe. De la tribu se pasó a la ciudad, pero las tribus no por eso quedaron disueltas, y cada una continuó formando un cuerpo, casi lo mismo que si la ciudad no existiese. En religión subsistió una muchedumbre de pequeños cultos, sobre los cuales se estableció un culto común; en política siguió funcionando una multitud de pequeños gobiernos, y sobre ellos se estableció un gobierno común.

by Quattrococodrilo

La ciudad era una confederación. Por eso estuvo obligada —al menos durante varios siglos— a respetar la independencia religiosa y civil de las tribus, de las curias y de las familias, y no tuvo al principio el derecho de intervenir en los negocios particulares de cada uno de estos pequeños cuerpos. Nada tenía que ver en el interior de una familia; no era juez de lo que en ella ocurría; dejaba al padre el derecho y el deber de juzgar a su mujer, a su hijo, a su cliente. Por esta razón el derecho privado, que se había fijado en la época del aislamiento familiar, pudo subsistir en las ciudades y sólo se modificó mucho tiempo después.

Esta manera de incubarse de las ciudades antiguas está atestiguada por algunos usos que duraron muchísimo tiempo. Si nos fijamos en el ejército de la ciudad, durante los primeros tiempos, lo encontramos distribuido en tribus, en curias, en familias,[20] "de tal suerte, dice un antiguo, que el guerrero tenga por vecino en el combate al que, en tiempos de paz, hace la libación y el sacrificio en el mismo altar".[21] Si nos fijamos en el pueblo reunido en asamblea, en los primeros siglos de Roma, observaremos que vota por curias y por *gentes*.[22] Si nos fijamos en el culto, encontramos en Roma seis vestales, dos por cada tribu; en Atenas, el arconta celebra la mayoría de los sacrificios en nombre de la ciudad entera, pero aún quedan algunas ceremonias religiosas que deben ser realizadas en común por los jefes de las tribus.[23]

Así, la ciudad no es una asamblea de individuos: es una confederación de varios grupos constituidos antes de ella, y que ella deja subsistir. En los oradores áticos se ve que cada ateniense formaba parte a la vez de cuatro sociedades distintas: es miembro de una familia, de una fratría, de una tribu y de una ciudad. No ingresa al mismo tiempo y en el mismo día en las cuatro, como el francés, que desde el momento de nacer, pertenece simultáneamente a una familia, a una comuna, a un departamento y a una patria. La fratría y la tribu no son divisiones administrativas. El hombre ingresa en diversas épocas en estas cuatro sociedades y, en cierto sentido, asciende de una a otra. El niño es admitido primeramente en la familia por la ceremonia religiosa que se celebra diez días después de su nacimiento. Algunos años después entra en la fratría por una nueva ceremonia que hemos descrito más arriba. En fin,

---

[20] Homero, *Ilíada,* II, 362. Varrón, *De ling. lat.,* V, 89. En Atenas subsistió el uso de clasificar a los soldados por tribus y por demos: Herodoto, VI, 111: Iseo, *de Meneclis hered.,* 42; Lisias, *pro Mantitheo,* 15.

[21] Dionisio de Halicarnaso, II, 23.

[22] Aulo Gelio, XV, 27.

[23] *Pollux,* VIII, 111.

a la edad de diez y seis o de diez y ocho años, se presenta para ser admitido en la ciudad. Ese día, ante un altar y ante las carnes humeantes de una víctima, pronuncia un juramento comprometiéndose, entre otras cosas, a respetar siempre la religión de la ciudad.[24] A contar de ese día está ya iniciado en el culto público y se convierte en ciudadano.[25] Que se observe a ese joven ateniense elevándose de escalón en escalón, de culto en culto, y se tendrá la imagen de los grados por los que la asociación humana había pasado antaño. La marcha que ese joven se ha visto obligado a seguir es la que antes siguió la sociedad.

Un ejemplo hará más patente esta verdad. Sobre las antigüedades de Atenas nos han quedado bastantes tradiciones y recuerdos para que podamos observar, con regular precisión, cómo se formó la ciudad ateniense. Al principio, dice Plutarco, el Ática estaba dividida en familias.[26] Algunas de esas familias de la época primitiva, los Eumólpidas, los Cecrópidas, los Gefireanos, los Fitálidas, los Lakiadas, se han perpetuado hasta las edades siguientes. Entonces no existía la ciudad ateniense; pero cada familia, rodeada de sus ramas menores y de sus clientes, ocupaba un cantón y vivía allí en absoluta independencia. Cada una tenía su religión propia: los Eumólpidas, fijados en Eleusis, adoraban a Démeter; los Cecrópidas, que habitaban la roca donde más tarde estuvo Atenas, tenían por divinidades protectoras a Poseidón y Atenea. Muy cerca, en la colinilla del Areópago, el dios protector era Ares; en Maratón, un Hércules; en Prasies, un Apolo; otro Apolo en Flies; los Dióscuros, en Céfalo, y así en los demás cantones.[27]

Así como cada familia tenía su dios y su altar, también tenía su jefe. Cuando Pausanias visitó el Ática, encontró en los pequeños burgos antiguas tradiciones que se habían perpetuado con el culto, y estas tradiciones le hicieron conocer que cada burgo había tenido su rey antes del tiempo en que Cécrope reinaba en Atenas .[28] ¿No era éste el recuerdo de una época lejana, en que las grandes familias patriarcales, semejantes a los clanes célticos, tenían sus jefes hereditarios, que

[24] 'Αμυνῶ ὑπὲρ ἱερῶν καί ὁσίων... καὶ ἱερὰ τὰ πάτρια τιμήσω (Pollux, VIII, 105-106).

[25] Iseo, *de Cironis hered.*, 19; *pro Euphileto,* 3. Demóstenes, *in Eubulidem,* 46. La necesidad de estar inscrito en una fratría, al menos en los tiempos antiguos, antes de formar parte de la ciudad, se infiere de una ley citada por Dinarco *(Oratores attici,* colección Didot, tomo II, pág. 462, *fr.* 82).

[26] Κατὰ γένη, Plutarco, *Teseo,* 24; *ibid.,* 13.

[27] Pausanias, I, 15; I, 31; I, 37; II, 18.

[28] Pausanias, I, 31: τῶν ἐν τοῖς δήμοις φάναι πολλοὺς ὡς καὶ πρὸ τῆς ἀρχῆς τῆς Κέκροπος ἐβασιλεύοντο.

by Quattrococodrilo

a la vez eran sacerdotes y jueces? Un centenar de pequeñas sociedades vivían, pues, aisladas en el país, sin conocer entre sí lazos religiosos ni políticos, teniendo cada una su territorio, declarándose frecuentemente la guerra, hasta tal punto, en fin, separadas unas de otras, que el matrimonio no siempre era permitido entre ellas.[29]

Pero las necesidades o los sentimientos las aproximaron. Insensiblemente se unieron en pequeños grupos, de cuatro, de seis. Así vemos por las tradiciones que los cuatro burgos de la llanura de Maratón se asociaron para adorar juntos a Apolo Délfico; los hombres del Pireo, de Falero y de otros dos cantones vecinos, se unieron por su parte y erigieron en común un templo a Hércules.[30] A la larga, este centenar de pequeños Estados se redujo a doce confederaciones. Este cambio, mediante el cual la población de Ática pasó del estado de familia patriarcal a una sociedad algo más amplia, era atribuido por la leyenda a los esfuerzos de Cécrope; sólo debe entenderse por esto que no terminó hasta la época en que se coloca el reinado de este personaje, es decir, hacia el decimosexto siglo antes de nuestra era. Se ve, por otra parte, que este Cécrope sólo reinó sobre una de las doce asociaciones, la que después fue Atenas; las otras once eran plenamente independientes; cada cual tenía su dios protector, su altar, su fuego sagrado, su jefe.[31]

Varias generaciones pasaron, y durante ellas el grupo de los Cecrópidas adquirió insensiblemente mayor importancia. De este período ha quedado el recuerdo de una lucha sangrienta que sostuvieron contra los Eumólpidas de Eleusis, y cuyo resultado fue que se sometieron éstos con la única reserva de conservar el sacerdocio hereditario de su divinidad.[32] Puede creerse que ha habido otras luchas y otras conquistas, cuyo recuerdo no se ha conservado. La roca de los Cecrópidas, donde progresó poco a poco el culto de Atenea, y que acabó por adoptar el nombre de su divinidad principal, adquirió la supremacía sobre los otros once Estados. Entonces apareció Teseo, heredero de los Cecrópidas. Todas las tradiciones están contestes en decir, que reunió los doce grupos en una ciudad. En efecto, logró que toda el Ática adoptase el culto de Atenea Polias, de suerte que el país entero celebró desde enton-

[29] Plutarco, *Teseo,* 13.

[30] Plutarco, *Teseo,* 14; *Pollux,* VI, 105. Esteban de Bizancio, V°, ἐχελίδαι.

[31] Filócoro, citado por Estrabón, IX pág. 609: Κέκροπα πρῶτον ἐς δώδεκα πόλεις συνοικῖσαι τὸ πλῆθος. Tucídides, II, 15: ἐπὶ Κέκροπος ἐς Θησέα ἀεὶ ἡ 'Αττική κάτα πόλεις ὠκεῖτο πρυτανεῖα τε ἔχουσα καὶ ἄρχοντας... αὐτοὶ ἕκαστοι ἐπλιτεύοντο καὶ ἐδουλεύντο, καὶ τινες καὶ ἐπολέμησάν ποτε αὐτῶν.—*Cf. Pollux,* VIII, 111.

[32] Pausanias, I, 38.

ces y en común los sacrificios denominados Panateneas. Antes de él, cada burgo tenía su fuego sagrado y su pritaneo. Teseo quiso que el pritaneo de Atenas fuese el centro religioso de toda el Ática.[33] Desde entonces quedó fundada la unidad ateniense; religiosamente, cada cantón conservó su antiguo culto, pero todos adoptaron un culto común; políticamente, cada cual conservó sus jefes, sus jueces, su derecho de reunirse en asamblea, pero por encima de estos gobiernos locales estuvo el gobierno central de la ciudad.[34]

Nos parece que de estos recuerdos y precisas tradiciones que Atenas conservaba religiosamente, se destacan dos verdades igualmente manifiestas: una, que la ciudad ha sido una confederación de grupos constituidos antes que ella; otra, que la sociedad sólo ha progresado en la medida que la religión adquiría elasticidad. No es fácil decir si el progreso religioso es el que ha aportado el progreso social; lo indudable es que ambos se han manifestado simultáneamente y con notable acuerdo.

Es necesario pensar en la excesiva dificultad que para las poblaciones primitivas implicaba el fundar sociedades regulares. No es fácil establecer un lazo social entre esos seres humanos que son tan diversos,

---

[33] Tucídides, II, 15: ὁ Θησεὺς καταλύσας τῶν ἄλλων πόλεων τὰ βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχὰς... ἓν βουλευτήριον ἀποδεῖξας καὶ πρυτανεῖον... Plutarco, *Teseo,* 24: ἓν ποιήσας ἅπασι κοινὸν πρυτανεῖον... καὶ Παναθήναια θυσίαν ἐποίησε κοινήν ἔθυσε δὲ καὶ Μετοίκια, ἥν ἔτι καὶ νῦν θύουσι. *Cf.* Pausanias, VIII, 2, 1.

[34] Plutarco y Tucídides dicen que Teseo destruyó los pritaneos locales y abolió las magistraturas de los burgos. Sin embargo, si intentó hacerlo, la verdad es que no lo consiguió, pues mucho tiempo después de él todavía encontramos los cultos locales, las asambleas, los *reyes de las tribus.* Bæckh, *Corp, inscr.,* 82, 85. Demóstenes, *in Theocrinem.* Pollux, VIII, 111. Prescindimos de la leyenda de Jon, a la que diversos historiadores modernos nos parece que han dado excesiva importancia, ofreciéndola como el síntoma de una invasión extranjera en el Ática. Esta invasión no está consignada en ningún documento. Si el Ática hubiese sido conquistada por los jonios del Peloponeso, no es probable que los atenienses hubiesen conservado tan religiosamente sus nombres de Cecrópidas, Erecteidas, y, al contrario, que hubiesen considerado como una ofensa el nombre de jonios. (Herodoto, I, 143). A los que creen en esta invasión de los jonios, y que añaden que la nobleza de los Eupátridas procede de ese hecho, se les puede responder, además, que la mayoría de las grandes familias de Atenas se remontan a una época muy anterior a aquella en que se coloca la llegada de Jon al Ática. ¿Quiere decir esto que los atenienses no son en su mayor parte jónicos? Seguramente que pertenecen a esta rama de la raza helénica. Estrabón nos dice que en los tiempos más remotos el Ática se llamaba *Jonia* y *Jas.* Pero se incurre en error al hacer del hijo de Xuthos, del héroe legendario de Eurípides, el tronco de estos jonios; son infinitamente anteriores a Jon, y su nombre quizá sea mucho más antiguo que el de helenos. Es un error hacer descender de este Jon a todos los Eupátridas y presentar a esta clase de hombres como una población conquistadora que hubiese oprimido por la fuerza a una población vencida. Tal opinión no se sustenta en ningún testimonio antiguo.

by Quattrococodrilo

tan libres, tan inconstantes. Para darles reglas comunes, para instituir el mando y hacerles aceptar la obediencia, para subordinar la pasión a la razón y la razón individual a la razón pública, seguramente que se necesita algo más fuerte que la fuerza material, más respetable que el interés, más seguro que una teoría filosófica, más inmutable que una convención, algo que esté por igual en el fondo de todos los corazones y que en ellos ejerza igual imperio.

Ese algo es una creencia. Nada hay más poderoso en el alma. Una creencia es la obra de nuestro espíritu, pero no somos libres de modificarla a nuestro gusto. Ella es nuestra creación, pero no lo sabemos. Es humana, y la creemos un dios. Es el efecto de nuestro poder, y es más fuerte que nosotros. Está en nosotros, no nos deja, nos habla a todas horas. Si nos ordena obedecer, obedecemos; si nos prescribe deberes, nos sometemos. El hombre puede domar a la naturaleza, pero está esclavizado a su pensamiento.

Pues bien, una antigua creencia ordenaba al hombre que honrase al antepasado; el culto del antepasado ha agrupado a la familia en torno del altar. De ahí la primera religión, las primeras oraciones, la primera idea del deber y la primera moral; de ahí también el establecimiento de la propiedad, la fijación del orden de la sucesión; de ahí, en fin, todo el derecho privado y todas las reglas de la organización doméstica. Luego se ensanchó la creencia y con ella, al mismo tiempo, la asociación. A medida que los hombres advierten que hay para ellos divinidades comunes, se asocian en grupos más extensos. Las mismas reglas, encontradas y establecidas en la familia, se aplican sucesivamente a la fratría, a la tribu, a la ciudad.

Abarquemos con la mirada el camino que los hombres han recorrido. En su origen, la familia vive aislada y el hombre sólo conoce a los dioses domésticos, θεοὶ πατρῷοι, *dii gentiles*. Por encima de la familia, se forma la fratría con su dios, θεὸς φράτριος, *Juno curialis*. Viene en seguida la tribu, y el dios de la tribu, θεὸς φύλιος. En fin, se llega a la ciudad y se concibe a un dios cuya providencia alcanza a la ciudad entera, θεὸς πολιεύς, *penates publici*. Jerarquía de creencias, jerarquía de asociaciones. La idea religiosa ha sido entre los antiguos el soplo inspirador y organizador de la sociedad.

Las tradiciones de los indos, de los griegos, de los etruscos, cuentan que los dioses habían revelado a los hombres las leyes sociales. Bajo esta forma legendaria se oculta una verdad. Las leyes sociales han sido obra de los dioses; pero esos dioses tan poderosos y bienhechores no eran otra cosa que las creencias de los hombres.

De este modo se incubó el Estado entre los antiguos; este estudio nos fue necesario para poder darnos cuenta de la naturaleza y de las instituciones de la ciudad. Pero hay que hacer aquí una reserva. Si las primeras ciudades se han formado por la confederación de las pequeñas sociedades constituidas anteriormente, esto no quiere decir que todas las ciudades que conocemos se hayan formado de idéntica manera. Una vez encontrada la organización municipal, no era necesario que para cada ciudad nueva recomenzase la misma larga y difícil ruta. Hasta pudo ocurrir con bastante frecuencia que se siguiese el orden inverso. Cuando un jefe salía de una ciudad ya constituida para fundar otra, ordinariamente sólo llevaba un pequeño número de conciudadanos, a los que se incorporaban muchos otros que procedían de diversos lugares y aun podían pertenecer a distintas razas. Pero este jefe siempre constituía el nuevo Estado a imagen del que acababa de dejar. En consecuencia, dividía su pueblo en tribus y en fratrías. Cada una de esas pequeñas asociaciones tuvo un altar, sacrificios, fiestas; cada una llegó hasta a idear un antiguo héroe, al que honró con un culto y del que a la larga se creyó descendiente.

También sucedió con frecuencia que los hombres de un determinado país vivían sin leyes y sin orden, bien porque la organización social no hubiese llegado a establecerse, como en Arcadia, bien porque se hubiese corrompido y disuelto por súbitas revoluciones, como en Cirene y en Turios. Si un legislador se proponía poner orden entre estos hombres, siempre empezaba distribuyéndolos en tribus y en fratrías, como si no hubiese otro tipo de sociedad que ése. En cada uno de esos cuadros instituía un héroe epónimo, establecía sacrificios, inauguraba tradiciones. Siempre se comenzaba del mismo modo si se quería fundar una sociedad regular.[35] Así hace el mismo Platón cuando idea una ciudad modelo.

Capítulo IV

LA URBE

Ciudad y urbe (*cité* y *ville* en francés) no eran palabras sinónimas entre los antiguos. La ciudad era la asociación religiosa y política de las familias y de las tribus; la urbe era el lugar de reunión, el domicilio y, sobre todo, el santuario de esta asociación.

---

[35] Herodoto, IV, 161. *Cf.* Platón, *Leyes,* V, 738; VI, 771. Así, cuando Licurgo reforma y renueva la ciudad de Esparta, la primera cosa que hace es erigir un templo, la segunda, repartir a los ciudadanos en φῦλαι y en ὠβαί; sus leyes políticas vienen después. (Plutarco, *Licurgo,* 6.)

by Quattrococodrilo

No hay que hacernos de las urbes antiguas la idea que nos sugieren las que vemos erigirse en nuestros días. Si se construyen varias casas, resulta una aldea; insensiblemente aumenta el número de casas, y resulta la urbe; y si es preciso la rodeamos de fosos y murallas. Entre los antiguos, la urbe no se formaba a la larga, por el lento crecimiento de hombres y de construcciones. Fundábase la urbe de un solo golpe; totalmente terminada en un día.

Pero era preciso que antes estuviese constituida la ciudad, que era la obra más difícil y ordinariamente la más larga. Una vez que las familias, las fratrías y las tribus habían convenido en unirse y en tener un mismo culto, se fundaba al punto la urbe para que sirviese de santuario a ese culto común. Así, la fundación de una urbe era siempre un acto religioso.

Tomemos por primer ejemplo a la misma Roma, no obstante la ola de incredulidad que acompaña a esta antigua historia. Se ha repetido frecuentemente que Rómulo era un jefe de aventureros, que se había hecho un pueblo atrayendo en torno suyo a vagabundos y ladrones, y que todos esos hombres, reunidos sin seleccionar, edificaron al azar algunas cabañas para guardar el botín. Pero los escritores antiguos nos ofrecen los hechos de muy otra manera; y nos parece que, si se quiere conocer la antigüedad, la primera regla debe ser la de apoyarse en los testimonios que de ella proceden. Es verdad que esos escritores hablan de un asilo, es decir, de un recinto sagrado, donde Rómulo admitió a todos los que le presentaron; en lo cual siguió el ejemplo que muchos fundadores de ciudades le habían dado.[36] Pero ese asilo no era la ciudad; ni siquiera se abrió hasta que la ciudad estuvo fundada y completamente edificada.[37] Era un apéndice añadido a Roma, no Roma. Ni siquiera formaba parte de la ciudad de Rómulo, pues se encontraba en la ladera del monte Capitolino, mientras que la urbe ocupaba el otero del Palatino.[38] Conviene distinguir bien el doble elemento de la población romana. En el asilo están los aventureros sin fuego ni lugar; sobre

---

[36] Tito Livio, I, 8: *Vetere consilio condentium urbes.*

[37] Tito Livio, I, 8; sólo después de haber contado la fundación de la urbe en el Palatino, y después de haber hablado de sus primeras instituciones y de sus primeros progresos, añade Tito Livio: *deinde asylum aperit.*

[38] La urbe, *urbs,* ocupaba el Palatino: esto se encuentra claramente afirmado por Dionisio, II, 69; Plutarco, *Rómulo,* 9; Tito Livio, I, 7 y 33; Varrón, *De ling. lat.,* VI, 34; Festo, V° *Quadrata,* pág. 258; Aulo Gelio, XIII, 14. Tácito, *Anales,* XII, 24, da el trazado de este recinto primitivo, en el cual el Capitolino no estaba incluido. Al contrario, el *asylum* estaba situado en la falda del Capitolino; Tito Livio, I, 8. Estrabón, V, 3, 2; Tácito, *Historias,* III, 71; Dionisio, II, 15; por otra parte, este *asylum* no era más que un simple *lucus* o ἱερὸν ἄσυλον, como existían por todas partes en Italia y Grecia.

el Palatino están los hombres venidos de Alba, esto es, los hombres ya organizados en sociedad, distribuidos en *gentes* y en curias, que tienen cultos domésticos y leyes. El asilo no es más que una especie de aldea o arrabal donde las cabañas se alzan al azar y sin reglas; sobre el Palatino se eleva una ciudad religiosa y santa.

Sobre la manera como esta ciudad se fundó, la antigüedad abunda en informes; se encuentran en Dionisio de Halicarnaso, que los recogió de autores más antiguos que él; se encuentran en Plutarco, en los *Fastos* de Ovidio; en Tácito, en Catón el Viejo, que había compulsado los antiguos anales, y en otros dos escritores que deben inspirarnos gran confianza, el sabio Varrón y el sabio Verrio Flaco, que Festo nos ha conservado en parte: ambos instruidísimos en las antigüedades romanas, amigos de la verdad, de ningún modo crédulos y que conocían bastante bien las reglas de la crítica histórica. Todos estos escritores nos han transmitido el recuerdo de la ceremonia religiosa que señaló la fundación de Roma, y no tenemos el derecho de rechazar testimonios tan abundantes.

No es raro encontrar entre los antiguos sucesos que nos admiran: ¿es esto motivo para decir que se trata de fábulas, sobre todo si estos sucesos, que se alejan bastante de las ideas modernas, concuerdan perfectamente con las de los antiguos? En su vida privada hemos visto una religión que regulaba todos sus actos; hemos visto enseguida que esta religión los había constituido en sociedad: ¿qué tiene, por lo tanto, de admirable que la fundación de una sociedad también haya sido un acto sagrado y que el mismo Rómulo haya tenido que practicar ritos que se observaban en todas partes?

El primer cuidado del fundador consiste en escoger el emplazamiento de la nueva ciudad. Pero esta elección, cosa grave y de la cual se cree que depende el destino del pueblo, se deja siempre a la decisión de los dioses. Si Rómulo hubiese sido griego, habría consultado al oráculo de Delfos; samnita, hubiese seguido al animal sagrado: el lobo o el picoverde; latino, vecino de los etruscos, iniciado en la ciencia augural,[39] pide a los dioses que le revelen su voluntad por el vuelo de los pájaros. Los dioses le designan el Palatino.

Llegado el día de la fundación, empieza ofreciendo un sacrificio. Sus compañeros forman fila en torno suyo, con ramas encienden fuego y uno tras otro brincan sobre la llama ligera.[40] La explicación de este rito es que, para el acto que va a realizarse, se necesita que el pueblo

[39] Cicerón, *De divin.*, I, 17. Plutarco, *Camilo*, 32. Plinio, XIV, 2; XVIII, 12.
[40] Dionisio, I, 88.

by Quattrococodrilo

esté puro; ahora bien, los antiguos creían purificarse de toda mácula física o moral saltando sobre la llama sagrada.

Cuando esta ceremonia preliminar ha preparado al pueblo para el gran acto de la fundación, Rómulo cava un pequeño hoyo de forma circular y arroja en él un terrón que ha traído de Alba.[41] Luego, cada uno de sus compañeros se acerca por turno, y arroja, como él, una poca de tierra, que ha traído de su país de origen. Este rito es notable, y nos revela en esos hombres un pensamiento que conviene señalar. Antes de llegar al Palatino habitaban en Alba u otra cualquiera de las ciudades vecinas. Allí estaba su hogar; allí habían vivido sus padres y allí estaban enterrados. La religión prohibía abandonar la tierra donde se había establecido el hogar y donde reposaban los divinos antepasados. Había sido necesario, pues, para librarse de cualquier impiedad, que cada uno de esos hombres usara de una ficción, y que llevase consigo, bajo el símbolo de un terrón, el suelo sagrado donde sus antepasados estaban sepultados y al que sus manes estaban asociados. El hombre no podía trasladarse sin llevar consigo su suelo y sus abuelos. Era necesario que este rito se consumase para que pudiera decir, mostrando el nuevo lugar que había adoptado: También esta es la tierra de mis padres, *terra patrum, patria:* ésta es mi patria, pues aquí están los manes de mi familia.

El hoyo donde cada uno había echado un poco de tierra se llamaba *mundus:* esta palabra designaba especialmente en la antigua lengua religiosa la región de los manes.[42] De este mismo sitio, según la tradición, se escapaban tres veces por año las almas de los muertos, deseosas de volver a ver la luz.[43]

¿No vemos también en esta tradición el verdadero pensamiento de los antiguos? Al depositar en el hoyo un terrón de su antigua patria, creían encerrar también las almas de sus antepasados. Esas almas, allí reunidas, debían recibir culto perpetuo y velar por sus descendien-

---

[41] Plutarco, *Rómulo,* 11, Dion Casio, *Fragm.,* 12. Ovidio, *Fast.,* IV, 821: Festo, V°, *Quadrata.*

[42] Plutarco, *Rómulo,* 11: καλοῦσι δὲ τὸν βόθρον τοῦτον μοῦνδον. Festo, edic. Muller, pág. 156: *mundum... inferiorem ejus partem consecratam diis manibus.* Servio, *ad Æn.,* III, 134: *aras Inferorum (vocant) mundos.*

[43] La expresión *mundus patet* designaba esos tres días en que los manes salían de sus moradas. Varrón, en Macrobio, *Saturn.,* I. 16: *mundus quum pater, Deorum tristium atque inferum quasi janua patet.* Festo, edic. Muller, pág. 156: *mundum ter in anno patere putabant... clausum omni tempore præter hos tres dies quos religiosos judicaverunt quod his diebus ea quæ occulta religionis deorum manium essent, in lucem adducerentur.*

tes. Rómulo elevó en este mismo sitio un altar y encendió fuego. Tal fue el hogar de la ciudad.[44]

Alrededor de este hogar debe elevarse la urbe, como la casa se eleva alrededor del hogar doméstico. Rómulo traza un surco que indica el recinto. También en esto los menores detalles están prefijados por el ritual. El fundador ha de servirse de una reja de cobre; el arado ha de ser arrastrado por un toro blanco y una vaca blanca. Rómulo, cubierta la cabeza y revestido con el traje sacerdotal, sostiene personalmente la mancera del arado y lo dirige entonando preces. Sus compañeros marchan detrás observando un silencio religioso. A medida que la reja levanta los terrones, se los arroja cuidadosamente al interior del recinto para que ninguna partícula de esta tierra sagrada caiga del lado del extranjero.[45]

Este recinto trazado por la religión es inviolable. Ni el extranjero ni el ciudadano tienen el derecho de rebasarlo. Saltar sobre este pequeño surco es un acto de impiedad; la tradición romana decía que el hermano del fundador había cometido ese sacrilegio y que lo había pagado con la vida.[46]

Pero, para que se pueda entrar y salir de la ciudad, se interrumpe el surco en varios sitios: por eso Rómulo levantó y cargó la reja; estos intervalos se llaman *portæ:* son las puertas de la ciudad.[47]

Sobre el surco sagrado, o un poco detrás, se elevan en seguida las murallas, que son también sagradas.[48] Nadie podrá tocarlas, ni siquiera

---

[44] Ovidio, *Fastos,* IV, 823. *Fossa repletur humo plenaque imponitur ara. Et novus accenso fungitur igne focus.* Más tarde, el hogar fue trasladado. Cuando las tres ciudades del Palatino, del Capitolino y del Quirinal formaron una sola, el hogar común, o templo de Vesta, fue colocado en un terreno neutro entre las tres colinas.

[45] Plutarco, *Rómulo,* 11. Dion. de Halic., I, 88. Ovidio, *Fastos,* IV, 825 y sig. Varrón, *De ling. lat.,* V, 143. *Oppida condebant in Latio, Etrusco ritu; junctis bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum; hoc faciebant religionis causa, die auspicato. Terram unde exculpserant fossam vocabant et introrsum jactam murum.* Festo, edic. Muller, página 375. *Urvat... ab eo sulco qui fit in urbe condenda sulco aratri.* Estas reglas eran de tal modo conocidas y usadas, que Virgilio, describiendo la fundación de una ciudad, comienza describiendo esta práctica: *Interea Aeneas urbem designat aratro* (V, 755).

[46] Plutarco, *Cuest, rom.,* 27: τὸ τεῖχος ἱερόν οὕτω γὰρ δοκεῖ ʻΡωμύλος ἀποκτειν τὸν ἀδελφον ὣs ἄβατον καὶ ἱερὸν τόπον ἐπιχειροῦντα δαπηδᾶν καὶ ποιεῖν βέβηλον.

[47] Catón, citado por Servio: *Urbem designat aratro; quem Cato in Originibus dicit morem fuisse; conditores enim civitatis taurum in dextra, vaccam intrinsecus jungebant: et incincti ritu Sabino, id est, togæ parte caput velati, parte succincti, tenebant stivam incurvam ut glebæ omnes intrinsecus caderent: et ita sulco ducto loca murorum designabant, aratrum suspendentes circa loca portarum* (Servio, *ad Æn.,* V, 755).

[48] Cicerón, *De nat. deorum,* III, 40: *muri urbis quos vos, pontifices, sanctos esse dicitis, diligentiusque urbem religione quam mœnibus cingitis.*—Gayo, II, 8: *Sanctæ quoque res, velut muri et portæ, quodammodo divini juris sunt. Digesto,* I, 8, 8: *muros esse sanctos; ibid.,* 11: *Si quis violaverit muros, capite punitur.*

by Quattrococodrilo

para su reparación, sin el permiso de los pontífices. A ambos lados de esta muralla hay un trecho de algunos pasos concedido a la religión; se le llama *pomœrium*, y no está permitido pasar el arado por allí ni construir ningún edificio.[49]

Tal ha sido, según una multitud de testimonios antiguos, la ceremonia de la fundación de Roma. Si se pregunta cómo ha podido conservarse su recuerdo hasta los escritores que nos la han transmitido, diremos que esa ceremonia se refrescaba cada año en la memoria del pueblo gracias a una fiesta aniversaria, que se llamaba día natal de Roma.[50] Esta fiesta se ha celebrado en toda la antigüedad, de año en año, y el pueblo romano aún la celebra hoy en la misma fecha como en otro tiempo, el 21 de abril: ¡de tal modo los hombres permanecen fieles a las viejas costumbres, a través de sus incesantes transformaciones!

No puede suponerse razonablemente que Rómulo haya sido el primero en concebir tales ritos. Al contrario, es seguro que muchas ciudades anteriores a Roma habían sido fundadas del mismo modo. Varrón dice que esos ritos eran comunes al Lacio y a Etruria. Catón el Viejo, que para escribir su libro sobre los *Orígenes* había consultado los anales de todos los pueblos italianos, nos dice que ritos análogos eran practicados por todos los fundadores de ciudades. Los etruscos poseían libros litúrgicos en los que estaba consignado el ritual completo de esas ceremonias.[51]

Los griegos creían, como los italianos, que el emplazamiento de una ciudad debía ser escogido por la divinidad. Así, cuando querían fundar una, consultaban al oráculo de Delfos.[52] Herodoto consigna como un acto de impiedad o de locura que el espartano Dories osase erigir una ciudad "sin consultar el oráculo y sin practicar ninguna de las ceremonias prescritas", y el piadoso historiador no se sorprende

---

[49] Varrón, V, 143. *Postea qui fiebat orbis, urbis principium: ... postmœrium dictum, quo urbana auspicia finuntur. Cippi pomoerii stant circum Romam.* Tito Livio, I, 44: *pomœrium... locus quem in condendis urbibus quondam Etrusci certis terminis inaugurato consecrabant, ut neque interiore parte ædificia mœnibus continuarentur ac extrinsecus puri aliquid ab humano cultu pateret soli... Neque habitari neque arari fas est.* Aulo Gelio, XIII, 14, da la definición que ha encontrado en los libros de los augures: *Pomœrium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pene muros, regionibus (religionibus) certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii.*

[50] Plutarco, *Rómulo*, 12: καὶ τήν ἡμέραν ταύτην ἑορτάζουσι 'Ρωμαῖοι γενέθλιον τῆς πατρίδος ὀνομάζοντες. Plinio, *Hist. nat.*, XVIII, 66, 247: *XI Kalendas maias urbis Romæ matalis. Cf. Corpus inscript. lat.*, tomo I, págs. 340-341: *natalis dies urbis romæ.*

[51] Catón en Servio, V, 755. Varrón, *L. L.*, V, 143. Festo, V°, *Rituales*, página 285: *rituales nominantur Etruscorum libri in quibus præscriptum est quo ritu condantur urbes, aræ, ædes sacrentur, qua sanctitate muri.*

[52] Herodoto, IV, 156; Diódoro, XII, 12; Pausanias, VII, 2; Ateneo, VIII, 62.

de que una ciudad construida a despecho de las reglas sólo haya durado tres años.[53] Tucídides, recordando el día en que se fundó Esparta, menciona los cantos piadosos y los sacrificios de ese día.[54] El mismo historiador nos dice que los atenienses tenían su ritual particular y que jamás fundaban una colonia sin observarlo.[55] Puede verse en una comedia de Aristófanes un cuadro bastante exacto de la ceremonia que se realizaba en semejante caso. Cuando el poeta representaba la graciosa fundación de la ciudad de los Pájaros, seguramente pensaba en las costumbres que se observaban en la fundación de las ciudades de los hombres: por eso sacaba a escena a un sacerdote que encendía el hogar e invocaba a los dioses, a un poeta que cantaba himnos y a un adivino que recitaba oráculos.

Pausanias recorrió Grecia en tiempos de Adriano. Llegado a Mesenia, hizo que los sacerdotes le contasen la fundación de la ciudad de Mesena, y nos ha legado el relato.[56] La erección no era muy antigua: se había realizado en tiempo de Epaminondas. Tres siglos antes, los mesenios habían sido expulsados de su país, y desde entonces habían vivido dispersos entre los demás griegos, sin patria, pero conservando piadosamente sus costumbres y su religión nacional. Los tebanos querían hacerlos volver al Peloponeso para poner un enemigo al lado de Esparta, pero lo más difícil era convencer a los mesenios. Epaminondas, comprendiendo que trataba con hombres supersticiosos, creyó deber lanzar a la circulación un oráculo que predecía a ese pueblo la vuelta a su antigua patria. Algunas apariciones milagrosas atestiguaron que los dioses nacionales de los mesenios, que les habían traicionado en la época de la conquista, se les habían vuelto favorables. Este pueblo tímido se decidió entonces a retornar al Peloponeso siguiendo a un ejército tebano. Pero se trataba de saber dónde se edificaría la ciudad, pues no era posible pensar en reocupar las antiguas ciudades, que habían sido manchadas por la conquista. Para escoger el sitio donde habían de establecerse, faltaba el recurso ordinario de consultar el oráculo de Delfos, pues la Pitia estaba entonces de parte de los espartanos. Afortunadamente, los dioses disponían de otros medios para revelar su voluntad. Un sacerdote mesenio tuvo cierto sueño en que un dios de su nación se le apareció y le dijo que iba a fijar su residencia en el monte Itomo, y que invitaba a su pueblo para que le siguiese. Indicado así el emplazamiento de la nueva ciudad, aún quedaban por

53 *Idem*, V, 42.
54 Tucídides, V, 16.
55 Tucídides, III, 24.
56 Pausanias, IV, 27.

by Quattrococodrilo

conocer los ritos necesarios para la fundación, pues los mesenios habíanlos olvidado; por otra parte, no podían adoptar los de los tebanos ni los de ningún otro pueblo, y no sabían cómo erigir la ciudad. Otro mesenio tuvo un sueño muy a propósito: los dioses le ordenaban que se trasladase al monte Itomo, que buscase allí un tejo que se encontraba junto a un mirto, y que cavase la tierra en el mismo sitio. Obedeció, y encontró una urna, y en la urna hojas de estaño en las que se encontraba grabado el ritual completo de la ceremonia sagrada. Los sacerdotes la copiaron inmediatamente, inscribiéndola en sus libros. No dejó de creerse que la urna había sido colocada allí por un antiguo rey de los mesenios, antes de la conquista del país.

Cuando se estuvo en posesión del ritual comenzó la fundación. Los sacerdotes ofrecieron primeramente un sacrificio; se invocó a los antiguos dioses de Mesenia, a los Dióscuros, al Júpiter del Itomo, a los antiguos héroes, a los antepasados conocidos y venerados. Todos estos protectores del país lo habían aparentemente abandonado, según las creencias de los antiguos, el día en que el enemigo se apoderó de él; se les conjuró para que volviesen. Se pronunciaron fórmulas que habían de tener por efecto el determinarlos a habitar la nueva ciudad en común con los ciudadanos. Esto era lo importante: fijar a los dioses con ellos era lo que más cordialmente anhelaban estos hombres, y puede creerse que la ceremonia religiosa no tenía otro objeto. Así como los compañeros de Rómulo cavaron un hoyo creyendo depositar en él a los manes de sus antepasados, así los contemporáneos de Epaminondas invocaban a sus héroes, a sus antepasados divinos, a los dioses del país. Mediante fórmulas y ritos creían asociarlos al suelo que ellos mismos iban a ocupar y encerrarlos en el recinto que iban a trazar. Por eso les decían: "Venid con nosotros, ¡oh seres divinos!, y habitad en común con nosotros esta ciudad." El primer día se empleó en estos sacrificios y en estas oraciones. Al siguiente se trazó el recinto, mientras el pueblo cantaba himnos religiosos.

De pronto queda uno sorprendido al darse cuenta, por la lectura de los antiguos, que no existía ciudad, por antigua que fuese, que no pretendiese conocer el nombre de su fundador y la fecha de su fundación. Esto se debe a que una ciudad no podía perder el recuerdo de la ceremonia santa que había marcado su nacimiento, pues cada año celebraba su aniversario con un sacrificio. Atenas, lo mismo que Roma, festejaba su día natal.[57]

[57] Plutarco, *Teseo,* 24: ἔθυσε τὰ Μετοίκια, ἥν ἔτι καὶ νῦν θύουσι. Cicerón, *pro Sextio,* 63, observa que desembarcó en Brindis el día en que la ciudad festejaba su natalicio: *idem dies natalis coloniæ Brundisinæ.*

Ocurría frecuentemente que algunos colonos o conquistadores se establecían en una urbe ya edificada. No tenían que construir casas, pues nada se oponía a que ocupasen las de los vencidos. Pero tenían que realizar la ceremonia de la fundación, esto es, colocar su propio hogar y fijar en su nueva morada a sus dioses nacionales. Por eso se lee en Tucídides y en Herodoto que los dorios fundaron a Esparta y los jonios a Mileto, aunque ambos pueblos hubiesen encontrado esas urbes completamente edificadas y ya bastante antiguas.

Estas costumbres nos dicen claramente lo que una urbe significaba en el pensamiento de los antiguos. Rodeada de un recinto sagrado y extendiéndose en torno de un altar, era el domicilio religioso que recibía a los dioses y a los hombres de la ciudad. Tito Livio decía de Roma: "No hay espacio en esta urbe que no esté impregnado de religión y no esté ocupado por alguna divinidad... Los dioses la habitan." Lo que Tito Livio decía de Roma, cualquier hombre podía decirlo de su propia urbe, pues si se había fundado, conforme a los ritos, había recibido en su recinto a los dioses protectores que estaban como implantados en su suelo y ya no debían abandonarlo. Cada urbe era un santuario; cada urbe podía llamarse santa.[58]

Como los dioses estaban por siempre asociados a la ciudad, el pueblo tampoco podía abandonar el lugar donde sus dioses radicaban. A este propósito existía un compromiso recíproco, una especie de contrato entre los dioses y los hombres. Los tribunos de la plebe dijeron un día que Roma, devastada por los galos, sólo era un montón de ruinas; que a cinco leguas había una urbe perfectamente construida, grande y hermosa, bien situada y vacía de habitantes desde que los romanos la habían conquistado; que era necesario, pues, abandonar a Roma destruida y trasladarse a Veyess. Pero el piadoso Camilo les respondió: "Nuestra ciudad ha sido fundada religiosamente; los dioses mismos han designado el lugar y en él se han establecido con nuestros padres. Por arruinada que esté, aún es la morada de nuestros dioses nacionales." Los romanos continuaron en Roma.

Algo sagrado y divino se asociaba naturalmente a estas ciudades que los dioses habían erigido,[59] y que seguían llenando con su presencia. Sábese que las tradiciones romanas prometían a Roma la eternidad. Cada ciudad tenía tradiciones semejantes. Todas las ciudades se construían para ser eternas.

---

[58] ''Ιλιος ἵρη (*Iliada*), ἵεραι 'Αθῆναι (Aristófanes, *Cab.*, 1319), Λακεδαιμόνι διη (*Teognis*, V, 857), ιεραν πόλιν, dice Teognis hablando de Megara, Pausanias, I, 26: ἱερὰ τῆς 'Αθηνᾶς ἐστιν ἡ πὸλις.

[59] *Neptunia Troja*, θεόδμητοι 'Αθῆναι. Véase Teognis, V. 765 (Welcker).

by Quattrococodrilo

CAPÍTULO V

EL CULTO DEL FUNDADOR; LA LEYENDA DE ENEAS

El fundador era el hombre que realizaba el acto religioso, sin el cual no podía existir la ciudad. Él era quien colocaba el hogar donde había de arder eternamente el fuego sagrado; él era quien con sus oraciones y sus ritos llamaba a los dioses y los fijaba por siempre en la nueva ciudad.

Concíbese el respeto que debía tributarse a este hombre sagrado. Vivo, los hombres veían en él al autor del culto y al padre de la ciudad; muerto, se convertía en un antepasado común para todas las generaciones que se sucedían: era para la ciudad lo que el primer antepasado para la familia, un lar familiar. Su memoria se perpetuaba como el fuego del hogar que él había encendido. Se le rendía culto, se le creía dios, y la ciudad le adoraba como su Providencia. Sacrificios y fiestas se renovaban cada año sobre su tumba.[60]

Todos saben que se adoraba a Rómulo, quien tenía su templo y su sacerdocio. Los senadores pudieron degollarlo, pero no privarlo del culto a que tenía derecho como fundador.[61] Cada ciudad adoraba igualmente al que la había fundado; Cécrope y Teseo, a quienes se consideraba como sucesivos fundadores de Atenas, tenían allí templos. Abdera ofrecía sacrificios a su fundador Timesios; Tera, a Teras; Ténedos, a Tenes; Delos, a Anios; Cirene, a Battos; Mileto, a Neleo; Amfípolis, a Hagnón.[62] En tiempos de Pisístrato, un Milcíades fundó una colonia en el Quersoneso de Tracia: esta colonia le instituyó un culto después

---

[60] Píndaro, *Pít.*, V, 117-132; *Olimp.*, VII, 143-145. Píndaro llama al fundador "padre de las ceremonias sagradas" *(Hiporquemas, fr.* 1). La costumbre de instituir un culto para el fundador está atestiguada por Herodoto, VI, 38: Μιλτιάδει τελευτήσαντι Χερσονησῖται θύουσιν ώς νόμος οἰκιστῇ. Diódoro de Sicilia, XI, 78: ''Ιερων ἐτελεύτησε καί τιμῶν ἡρωικων ἔτυχεν, ώς ἄν κτίστης γεγοὼς τῆς πόλεως. Plutarco, *Arato,* 53, describe los honores religiosos y los sacrificios instituidos por la muerte de Arato, y añade: ὥσπερ οἰκιστὴν ἐκήδευσαν.

[61] Plutarco, *Rómulo,* 29. Dionisio, II, 63. τὸν 'Ρωμύλον ἱεροῦ κατασκευῆ καὶ θυσίαις διετησίοις ἔταξεγεραίρεσθαι. Ovidio, *Fastos,* II, 475-510. Cicerón, *De rep.*, II, 10; 1, 41. Casi no es posible dudar que desde ese momento se compusiesen himnos en honor del fundador; tentados estamos de considerar como un eco de esos viejos cantos algunos versos de Ennio que cita Cicerón:

Simul inter Sese sic memorant: O Romule, Romule die, Qualem te patriæ custodem Di genuerunt! O pater, o genitor, o sanguen Dis oriundum. Tu produxisti nos intra luminis oras.

[62] Herodoto, I, 168. Píndaro, *Pít.*, IV. Tucídides, V, 11. Estrabón, XIV. 1. Cicerón, *De nat. Deorum,* III, 19. Plutarco, *Cuest. griegas,* 28. Pausanias, I, 34; III, 1.

de muerto, "según el uso acostumbrado". Hierón de Siracusa fundó la ciudad de Etna, y gozó luego "del culto de los fundadores".[63]

Nada había tan caro a una ciudad como la memoria de su fundación. Cuando Pausanias visitó Grecia, en el segundo siglo de nuestra era, cada ciudad pudo decirle el nombre de su fundador, con su genealogía y los acontecimientos principales de su existencia. La memoria de ese nombre y de esos acontecimientos no podía perderse, pues formaban parte de la religión y se recordaban cada año en las ceremonias sagradas.

Se ha conservado el recuerdo de gran número de poemas griegos que tenían por motivo la fundación de una ciudad. Filócoro había cantado la de Salamina; Ión, la de Quíos; Critón, la de Siracusa; Zópiro, la de Mileto; Apolonio, Hermógenes, Helánico, Diocles, habían compuesto poemas e historias sobre el mismo tema. Quizá a ninguna ciudad le faltaba su poema o, al menos, su himno sobre el acto sagrado que le había dado nacimiento.

Entre todos esos poemas antiguos, que tenían por objeto la fundación santa de una ciudad, hay uno que no ha perecido, pues si su tema lo hacía caro a una ciudad; sus bellezas lo han hecho precioso a todos los pueblos y a todos los siglos. Sábese que Eneas había fundado a Lavinio, de donde procedían los albanos y los romanos, y que, por consecuencia, era considerado como el primer fundador de Roma. Sobre él se estableció un conjunto de tradiciones y recuerdos, que ya se encuentran consignados en los versos del viejo Nevio y en las historias de Catón el Viejo. Virgilio se apoderó de ese tema y escribió el poema nacional de la ciudad romana.

La llegada de Eneas, o mejor, el traslado de los dioses de Troya a Italia, es el tema de la *Eneida.* El poeta canta a ese hombre que surca los mares para fundar una ciudad y llevar sus dioses al Lacio,

dum conderet urbem
Interretque Deos Latio.

No se debe juzgar la *Eneida* con nuestras ideas modernas. Suelen quejarse algunos de no encontrar en Eneas la audacia, el ímpetu, la pasión. Cansa el epíteto de piadoso que se repite sin cesar. Causa admiración el ver a este guerrero consultar a sus penates con tan escrupuloso cuidado, invocar a cada momento a alguna divinidad, alzar

[63] Herodoto, VI, 38. Diódoro, XI, 78. El culto del fundador parece haber existido también entre los sabinos: *Sabini etiam regem suum primum Sangum retulerunt in Deos* (San Agustín. *Ciudad de Dios,* XVIII, 19).

by Quattrococodrilo

los brazos al cielo cuando se trata de combatir, dejarse traquetear por los oráculos a lo largo de todos los mares, y derramar lágrimas en presencia de un peligro. Incluso no deja de reprochársele su frialdad para con Dido, y se siente uno tentado de acusar a este corazón al que nada conmueve:

Nullis ille movetur
Fletibus, aut voces ullas tractabilis audit.

Y esto se debe a que no se trata aquí de un guerrero o de un héroe de novela. El poeta quiere mostrarnos a un sacerdote. Eneas es el jefe del culto, el hombre sagrado, el divino fundador, cuya misión consiste en salvar a los penates de la ciudad:

Sum pius Æneas raptos qui ex hoste Penates Classe veho mecum.

Su cualidad dominante debe ser la piedad, y el epíteto que el poeta le aplica con más frecuencia es también el que mejor le conviene. Su virtud debe ser una fría y alta impersonalidad, que haga de él, no un hombre, sino un instrumento de los dioses. ¿Por qué buscar en él las pasiones? No tiene derecho a sentirlas, o debe mantenerlas en el fondo de su corazón:

Multa gemens multoque animum labefactus amore,
Jussa tamen Divum insequitur.

En Homero ya era Eneas un personaje sagrado, un gran sacerdote al que el pueblo "veneraba al igual que a un dios", y que Júpiter prefería a Héctor. En Virgilio es el guardián y el salvador de los dioses troyanos. Durante la noche en que es consumada la ruina de la ciudad, Héctor se le aparece en un sueño: "Troya —le dice— te confía sus dioses; busca una nueva ciudad." Y al mismo tiempo le entrega las cosas santas, las estatuillas protectoras y el fuego del hogar, que no debe extinguirse. Este sueño no es un adorno colocado en el poema por la fantasía del poeta. Al contrario, es el fundamento en que reposa el poema entero; pues por él se ha convertido Eneas en el depositario de los dioses de la ciudad y se le ha revelado su santa misión.

La urbe *(ville)* de Troya ha sucumbido, pero no la ciudad *(cité)* troyana; gracias a Eneas, el hogar no se ha extinguido, y los dioses aún tienen un culto. La ciudad y los dioses huyen con Eneas; surcan los mares y buscan otra región donde puedan tener asiento:

Considere Teucros
Errantesque Deos agitataque numina Trojæ.

Eneas busca una morada fija, aunque sea pequeña, para sus dioses paternales:

Dis sedem exiguam patriis.

Pero la elección de esa morada, a la que el destino de la ciudad estará por siempre ligado, no depende de los hombres: pertenece a los dioses. Eneas consulta a los adivinos e interroga a los oráculos. No traza él mismo su ruta ni determina su fin; se deja guiar por la divinidad.

Italiam non sponte sequor.

Le hubiera gustado detenerse en Tracia, en Creta, en Sicilia, en Cartago con Dido: *fata obstant.* Entre él y su deseo de reposo, entre él y su amor, se interpone siempre el dictamen de los dioses, la palabra revelada: *fata.*

No hay que engañarse: el verdadero héroe del poema no es Eneas: son los dioses de Troya, esos mismos dioses que han de ser algún día los de Roma. El tema de la *Eneida* es la lucha de los dioses romanos contra una divinidad hostil. Se les oponen obstáculos de todo género:

Tantæ molis erat romanam condere gentem!

Poco falta para que la tempestad los abisme o para que el amor de una mujer los encadene. Pero de todo triunfan y llegan al fin marcado:

Fata viam inveniunt.

Esto es lo que singularmente había de suscitar el interés de los romanos. En este poema se veían a sí mismos, y veían también a su fundador, así como a su ciudad, a sus instituciones, a sus creencias, a su imperio; pues sin esos dioses la ciudad romana no existiría.[64]

[64] No tenemos que examinar aquí si la leyenda de Eneas responde a un hecho real; nos basta con ver en ella una creencia. Y ésta nos muestra lo que para los antiguos significaba el fundador de una ciudad, qué idea se forjaban del *penatiger* y lo importante para nosotros es eso. Añadamos que varias ciudades de Tracia, Creta, Epiro, Citeres, Zacinto, Sicilia, Italia, se creían fundadas por Eneas y le rendían culto.

by Quattrococodrilo

CAPÍTULO VI

LOS DIOSES DE LA CIUDAD

No hay que perder de vista que, en las antiguas edades, lo que constituía el nexo de toda sociedad era un culto. Así como un altar doméstico tenía agrupados a su alrededor a los miembros de una familia, así también la ciudad era la reunión de los que tenían a los mismos dioses protectores y consumaban el acto religioso en el mismo altar.

Este altar de la ciudad estaba encerrado en el recinto de un edificio que los griegos llamaban pritaneo,[65] y los romanos templo de Vesta.[66]

Nada había más sagrado en una ciudad que el altar, donde se conservaba siempre el fuego sagrado. Verdad es que esta gran veneración se debilitó muy pronto en Grecia, porque la imaginación griega se dejó arrastrar por los más hermosos templos, por las más ricas leyendas y por las más bellas estatuas. Pero no se debilitó en Roma. Los romanos siempre estuvieron convencidos de que el destino de la ciudad estaba asociado al hogar que representaba a sus dioses.[67] El respeto que se tributaba a las vestales demuestra la importancia de su sacerdocio.[68] Si un cónsul encontraba a alguna en su camino, tenía

---

[65] El pritaneo era, ante todo, el edificio que contenía el hogar. *Pollux,* I, 7: ἑστία... οὕτω δ' ἄν κυριώτατα καλοίης τὴν ἐν πρυτανείω, ἐφ' ἧς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον ἀνάπτεται. Pausanias, V, 15, 5: ἐν αὐτῷ τῷ πρυτανείω, οἴκημα ἔνθα ἡ ἑστία. Dionisio de Halicarnaso, II, 23, dice que en los pritaneos de los griegos se encontraba el hogar común de las fratrías. ὥσπερ ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς πρυτανείοις ἑστία κοινὴ τῶν φρατριῶν. *Cf.* el Escoliasta de Píndaro, *Nemeas,* XI: Escoliasta de Tucídides, II, 15. En cada ciudad griega había un pritaneo: en Atenas (Tucídides, II, 15; Pausanias, I, 18); en Sicione (Herod., V, 67); en Megara (Pausan., I, 43); en Hermione (Pausan., II, 35); en Elis (Pausanias, V, 15); en Sifnos (Herod., III, 57); entre los aqueos ftiotas (Herod., VII, 197); en Rodas (Polibio, XXIX, 5); en Mantinea (Pausanias, VIII, 9); en Tasos (Ateneo, I, 58); en Mitiline (Ateneo, X, 24); en Cizico (Tito Livio, XLI, 20); en Naucratis (Ateneo, IV, 32); en Siracusa (Cicerón, *in Verrem, de signis,* 53), y hasta en las islas de Lipari habitadas por la raza griega (Diódoro, XX, 101). Dionisio de Halicarnaso dice que no se consideraba como posible el fundar una ciudad sin establecer antes el hogar común (II, 65). En Esparta había una sacerdotisa que ostentaba el título de ἑστία πόλεως (Bœckh, *Copr. inscr. gr.,* tomo I, pág. 610).

[66] En Roma el templo de Vesta no era otra cosa que el hogar sagrado de la ciudad. Cicerón, *De legibus,* II, 8: *Virgines Vestales custodiunto ignem foci publici sempiternum. Ibid.,* II, 12: *Vesta quasi focus urbis.* Ovidio, *Fastos,* VI, 291: *Nec tu aliud Vestam quam vivam intellige flammam.*

[67] Tito Livio, XXVI, 27: *Conditum in penetrali fatale pignus romani imperii.* Cicerón, *Filípicas,* XI, 10: *Quo salvo salvi sumus futuri.*

[68] *Virgines sanctœ* (Horacio, Odas, I, 2, 271) *sanctissimum sacerdotium* (Cicerón, *pro domo,* 53). *Cf. Cic., Pro Fonteio,* 20.

que rendir sus varas ante ella. En cambio, si alguna de ellas dejaba que se apagase el fuego o mancillaba el culto faltando a su deber de castidad, la ciudad, que se creía entonces amenazada de perder a sus dioses, se vengaba de la vestal enterrándola viva.[69]

Un día, el templo de Vesta estuvo a punto de arder a consecuencia de un incendio de las casas contiguas, y Roma se alarmó porque sentía que todo su porvenir estaba en peligro. Pasado el peligro, el Senado ordenó al cónsul que buscase al autor del incendio, y el cónsul acusó inmediatamente a varios habitantes de Capua, que a la sazón se encontraban en Roma. El cónsul no tenía ninguna prueba contra ellos, pero se hacía este razonamiento: "Un incendio ha amenazado a nuestro hogar; este incendio, que debía aniquilar nuestra grandeza y paralizar nuestros destinos, sólo ha podido ser provocado por nuestros más crueles enemigos. Ahora bien, nuestros más encarnizados enemigos son los habitantes de Capua, esa ciudad aliada al presente con Aníbal, y que aspira a sustituirnos como capital de Italia. Luego, son esos hombres los que han querido destruir nuestro templo de Vesta, nuestro hogar eterno, esa prenda y esa garantía de nuestra futura grandeza."[70] Así un cónsul, bajo el imperio de sus ideas religiosas, creía que los enemigos de Roma no habían podido encontrar medio más seguro de vencerla que destruir su hogar. En esto vemos las creencias de los antiguos: el hogar público era el santuario de la ciudad, él le había dado nacimiento y él la conservaba.

Así como el culto del hogar doméstico era secreto y sólo la familia tenía derecho a tomar parte en él, así también el culto del hogar público se ocultaba a los extranjeros. Nadie, si no era ciudadano, podía asistir a los sacrificios. La sola mirada del extranjero mancillaba el acto religioso.[71]

Cada ciudad tenía dioses que sólo a ella le pertenecían. Estos dioses solían ser de la misma naturaleza que los de la religión primitiva de la familia. Como éstos, recibían el nombre de lares, penates, genios, demonios, héroes;[72] bajo todos estos nombres, se trataba de almas

---

[69] Tito Livio, XXVIII, 11. Festo, pág. 106: *Ignis Vestæ si quando interstinctus esset, virgines verberibus afficiebantur a pontifice.* El fuego sólo podía reencenderse mediante un procedimiento antiguo y religioso: *Mos erat tabulam felicis materiæ tamdiu terebrare quousque ignem cribro æneo virgo in ædem ferret* (Festo, *ibidem*).

[70] Tito Livio, XXVI, 27.

[71] Ἱερὰ ἀπορρητὰ, ἀθέατα, ἄδηλα, Plutarco, *Numa,* 9; *Camilo,* 20; Dionisio de Halic., II, 66. Virgilio, *Eneida,* III, 408. Pausanias, V, 15, Apiano, *G. civ.,* I, 54.

[72] *Penates publici* (Tito Livio, III, 17), *Lares publici* (Plinio, *H. N.,* XXI, 3, 8). *Et vigilant nostra semper in urbe Lares* (Ovidio, *Fastos,* II, 616). Cicerón, *Pro Sextio,* 20: *Te, patria, testor, et vos, Penates patriique dii.* Macrobio, *Saturn.,* III, 4: *De diis Romanorum propriis, id est, Penatibus.* Servio, *ad Æn.,* II, 351: *Genio Urbis Romæ.*

by Quattrococodrilo

humanas divinizadas por la muerte, pues ya hemos visto que en la raza indoeuropea el hombre había empezado por profesar el culto de la fuerza invisible e inmortal que sentía en sí. Estos genios o estos héroes eran, la mayoría de las veces, antepasados del pueblo.[73] Sus cadáveres estaban enterrados en la ciudad misma o en su territorio, y como, según las creencias que hemos mostrado precedentemente, el alma no abandonaba al cuerpo, resultaba que esos muertos divinos estaban ligados al suelo donde sus huesos estaban enterrados. Desde el fondo de sus tumbas velaban por la ciudad, protegían al país, y eran, en cierto sentido, sus jefes y sus dueños. Esta expresión de jefes del país, aplicada a los muertos, se encuentra en un oráculo dirigido por la Pitia a Solón: "Honra con un culto a los jefes del país, los muertos que moran bajo tierra."[74] Estas opiniones procedían del grandísimo poder que las antiguas generaciones atribuían al alma humana tras la muerte. Cualquier hombre que hubiese prestado un gran servicio a la ciudad, desde el que la había fundado hasta el que le había dado alguna victoria o había mejorado sus leyes, se convertía en dios para esa ciudad.[75] Ni siquiera era necesario el haber sido un gran hombre o un bienhechor; bastaba con haber herido vivamente la imaginación de sus contemporáneos y de haberse hecho objeto de una tradición popular para convertirse en héroe, esto es, en un muerto poderoso, cuya protección fuese deseable y cuya cólera temible. Los tebanos ofrecieron sacrificios durante diez siglos a Eteocles y a Polinice.[76] Los habitantes de Acanto tributaban culto a un persa que murió entre ellos durante la expedición de Jerjes.[77] A Hipólito se le veneraba como a un dios en Trecena.[78] Pirro, hijo de Aquiles, era un dios de Delfos sólo porque allí murió y fue enterrado.[79]

---

[73] Plutarco, *Arístides,* 11: οἱ μέν γάρ ἥρωες, οἶς ἐκέλευε θύειν, ἀρχηγέται Πλαταιέων ἦσαν. Sófocles, *Antígona,* 199: γῆν πατρῴαν καὶ θεοὺς τοὺς ἐγγενεῖς. A estos dioses suele llamárseles δαίμονες ἐγχώριοι. Compárese, entre los latinos, a los *dii indigetes* (Servio, *ad Æn.,* XII, 794; Aulo Gelio, II, 16).

[74] Plutarco, *Solón,* 9: ἀρχηγὺς χώρας θυσίαις ἥρωας ἐνοίκους ἵλασο, οἵ φθίμενοι δέρκονται ἐς ἥλιον δύνοντα. Estas últimas palabras hacen alusión a la costumbre que existía en Atenas de enterrar a los muertos vueltos hacia el sol poniente (Plutarco, *Sólón,* 10).

[75] Licurgo tenía en Esparta un templo, sacerdotes, fiestas sagradas e himnos (Herodoto, I, 65; Plutarco, *Licurgo,* 31; Éforo, en Estrabón, VIII, 5, 5). Teseo era un dios en Atenas, la que erigió un templo a sus huesos. Aristómeno era honrado con un culto por los mesenios (Pausanias, IV, 32); los Eácidas en Egina (Herodoto, V, 80). Puede verse en Pausanias el número de los dioses tópicos que cada ciudad honraba.

[76] Pausanias, IX, 18.

[77] Herodoto, VII, 117.

[78] Diódoro, IV, 62.

[79] Pausanias, X, 23; Píndaro, *Nem.,* VII, 65 y sig.

Crotona rendía culto a un héroe sólo por haber sido en vida el hombre más hermoso de la ciudad.[80] Atenas adoraba como a uno de sus protectores a Euristeo, que era, no obstante, argivo; Eurípides nos explica el origen de este culto cuando presenta en escena a Euristeo, próximo a morir, y le hace decir a los atenienses: "Enterradme en el Ática, os seré propicio, y en el seno de la tierra seré para vuestro país un huésped protector."[81] Toda la tragedia de Edipo en Colona reposa en estas creencias: Creón y Teseo, es decir, Tebas y Atenas, se disputan el cuerpo de un hombre que va a morir y trocarse en dios; Edipo, según la leyenda, se pronuncia por Atenas, y él mismo indica el lugar donde quiere ser enterrado: "Muerto —dice— no seré un inútil habitante de esta comarca,[82] os defenderé contra vuestros enemigos, seré una muralla más fuerte que millones de combatientes;[83] mi cuerpo, dormido bajo tierra, se abrevará con la sangre de los guerreros tebanos."[84] Los muertos, quienes quiera que fuesen, eran los custodios del país, a condición de que se les tributase culto. "Los megarenses preguntaron un día al oráculo de Delfos cómo podría ser dichosa su ciudad. El dios les respondió que lo sería si tenían cuidado de deliberar siempre con el mayor número posible; comprendieron que el dios designaba con estas palabras a los muertos, que son, efectivamente, más numerosos que los vivos; en consecuencia, erigieron su sala de consejo en el lugar mismo donde estaba la sepultura de sus héroes."[85] Era gran dicha para una ciudad poseer muertos de alguna nota. Mantinea hablaba con orgullo de los restos de Arcas; Tebas, de los de Gerión; Mesena, de los de Aristómeno.[86] Para obtener estas preciosas reliquias solía apelarse a la astucia. Herodoto refiere por qué superchería los espartanos hurtaron los huesos de Orestes.[87] Verdad es que esos restos, a que estaba unida el alma del héroe, dieron una inmediata victoria a los espartanos. Desde que Atenas adquirió preeminencia, el primer uso que de ella hizo fue apoderarse de los restos de Teseo, que había sido enterrado en la isla

[80] Herodoto, V, 47.
[81] Eurípides, *Heráclidas*, 10, 32.
[82] Sófocles, *Edipo en Colona*, 627.
[83] *Idem, ibidem*, 1524, 1525.
[84] *Idem, ibidem*, 621-622. En Atenas se exhibía la tumba donde reposaban los huesos de Edipo y el ἡρῷον donde recibía los honores fúnebres (Pausanias, I, 28; I, 30). Inútil es decir que los tebanos tenían otra leyenda sobre Edipo.
[85] Pausanias, I, 43. Semejante leyenda y práctica idéntica se encuentran en la ciudad griega de Tarento (Polibio, VIII, 30).
[86] Pausanias, IV, 32; VIII, 9; VIII, 36.
[87] Herodoto, I, 67, 68. Pausanias, III, 3.

by Quattrococodrilo

de Esciros, y de elevarles un templo en la ciudad para aumentar el número de sus dioses protectores.

Además de estos héroes y genios, los hombres tenían dioses de otra especie, como Júpiter, Juno, Minerva, hacia los que había sido conducido su pensamiento por el espectáculo de la naturaleza. Pero ya hemos visto que estas creaciones de la inteligencia humana habían revestido, durante mucho tiempo, el carácter de divinidades domésticas o locales. Al principio no se concibió a estos dioses como velando sobre todo el género humano; se creyó que cada uno era peculiar a una familia o a una ciudad.

Así era costumbre que, sin contar a sus héroes, cada ciudad tuviese un Júpiter, una Minerva o cualquiera otra divinidad que hubiese asociado a sus primeros penates y a su hogar. En Grecia y en Italia había una muchedumbre de divinidades *poliadas*. Cada ciudad tenía sus dioses que la habitaban.[88]

Se ha olvidado el nombre de muchas de estas divinidades, y sólo por casualidad se ha conservado el recuerdo del dios Satrapes, que pertenecía a la ciudad de Elis; de la diosa Dindimena, en Tebas; de Soteira, en Egio; de Britomartis, en Creta; de Hiblea, en Hibla. Los nombres de Zeus, Atenea, Hera, Júpiter, Minerva, Neptuno, nos son más conocidos, y sabemos que con frecuencia se aplicaban a divinidades *poliadas*. Pero cuidémonos de no inferir que dos ciudades adoraban al mismo dios porque daban a su dios el mismo nombre; había una Atenea en Atenas y otra en Esparta: eran dos diosas.[89] Muchas ciudades tenían un Júpiter por divinidad poliada, y eran tantos los Júpiter como las ciudades. En la leyenda de la guerra de Troya se ve a una Palas que combate por los griegos, y los troyanos tienen otra Palas que recibe culto y protege a sus adoradores.[90] ¿Se dirá que era la misma divinidad protegiendo a dos ejércitos? No, ciertamente; pues los antiguos no atri-

---

[88] Se llamaba a estos dioses θεοὶ πολίεις (Pollux, IX, 40), πολιοῦχοι (Esquilo, *Siete contra Tebas,* 109), πολῖται (Esquilo, *ibid.,* 253), ἀστύνομοι (Esquilo, *Agam.,* 88). Ejercían una protección especial sobre la ciudad; Vitrubio, 1, 7: *Quorum deorum in tutela civitas videtur esse.* Macrobio, III, 9: *Constat omnes urbes in alicujus Dei esse tutela.* Hesiquio: πολιοῦχοι, οἱ τὴν πόλιν σώζοντες καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῆς. Virgilio expresa esta misma idea: *Di patrii, quorum semper sub numine Troja est* (IX, 246). La necesidad para toda ciudad nueva de comenzar dándose una divinidad poliada está consignada en Aristófanes, *Pájaros,* V, 826: τίς δαὶ θεὸς πολιοῦχος ἔσται. Esas divinidades habitaban en el país, lo poseían; Demóstenes, *Pro corona,* 141: θεοὶ ὅσοι τὴν χώραν ἔχουσι τὴν 'Αττικὴν. Plutarco, *Arístides,* 18: θεοὶ οἵ τὴν λαταιΐδα ἔχουσι. Licurgo, *in Leocratem,* 26: 'Αθηνᾶν τὴν χώραν εἰληχυῖαν.

[89] Tucídides, I, 134; Pausanias, III, 17.

[90] *Ilíada,* VI, 88.

buían a sus dioses el don de ubicuidad.[91] Las ciudades de Argos y de Samos tenían cada una Hera poliada, que no era la misma diosa, pues estaba representada en ambas ciudades con atributos muy diferentes. En Roma había una Juno; a cinco leguas de allí, la ciudad de Veyes tenía otra; tan poco tenían de idénticas, que vemos al dictador Camilo, en el asedio de Veyes, dirigirse a la Juno del enemigo para conjurarla que abandone la ciudad etrusca y se pase a su campo. Dueño de la ciudad, toma la estatua, bien persuadido de que al mismo tiempo coge a una diosa, y la transporta devotamente a Roma. Roma tuvo desde entonces dos Junos protectoras. Idéntica historia se reproduce algunos años después con un Júpiter que otro dictador llevó de Preneste, cuando ya había en Roma tres o cuatro más.[92]

La ciudad que poseía como propia a una divinidad no quería que protegiese a los extranjeros, ni permitía que fuese adorada por ellos. La mayoría de las veces sólo a los ciudadanos era accesible un templo. Sólo los argivos tenían derecho a entrar en el templo de la Hera de Argos. Para penetrar en el de la Atenea de Atenas, era preciso ser ateniense.[93] Los romanos, que adoraban a dos Junos, no podían entrar en el templo de una tercera Juno que había en la pequeña ciudad de Lanuvio.[94]

Es preciso reconocer que los antiguos, exceptuando algunas raras inteligencias superiores, jamás se representaron a Dios como a un ser único que ejerce su acción sobre el universo. Cada uno de sus innumerables dioses tenía su pequeño dominio: éste una familia; aquél, una tribu; el otro, una ciudad, tal era el mundo que bastaba a la providencia de cada cual. En cuanto al Dios del género humano, algunos filósofos han podido presentirlo; los misterios de Eleusis han podido hacerlo entrever a los más inteligentes de sus iniciados, pero el vulgo nunca creyó en él. Durante mucho tiempo el hombre sólo ha comprendido al ser divino como una fuerza que le protegía personalmente, y cada hombre o cada grupo de hombres ha querido tener sus dioses. Aún hoy, entre los descendientes de esos griegos, se ve a toscos campesinos rogar a los santos con fervor, pero se duda que posean la idea de Dios; cada

[91] Había una 'Αθηνὴ πολιάς en Atenas, y también una 'Αθηνὴ πολιάς en Tegea; ésta había prometido a los tegeanos que jamás sería conquistada su ciudad (Pausanias, VIII, 47).

[92] Tito Livio, V, 21, 22; VI, 29. Véase en Dión Cassio, LIV, 4, una historia que muestra a Júpiter Capitolino y a Júpiter Tonante como dos dioses diferentes.

[93] Herodoto, V, 72; VI, 81 Esparta tenía una Atenea y una Hera (Plutarco, *Licurgo*, 6, Pausanias, III); pero un espartano no tenía derecho de penetrar en el templo de la Atenea poliada de Atenas, o en la Hera poliada de Argos.

[94] Sólo adquirieron ese derecho después de conquistar la ciudad; Tito Livio, VIII, 14.

by Quattrococodrilo

uno de ellos quiere tener entre los santos a un protector particular, a una providencia especial. Cada barrio tiene en Nápoles su Madonna; el *lazzarone* se arrodilla ante la de su calle e insulta a la de la calle vecina, y no es raro ver a dos *facchini* disputar y darse de puñaladas por los méritos de sus respectivas madonnas. Esto suele ser hoy una excepción, y sólo se encuentra en ciertos pueblos y en ciertas clases. Pero era la regla entre los antiguos.

Cada ciudad tenía su cuerpo de sacerdotes, que no dependía de ninguna autoridad extraña. Entre los sacerdotes de dos ciudades no existía ninguna conexión, ninguna comunicación, ningún cambio de enseñanzas ni de ritos. Si se pasaba de una a otra ciudad, se encontraban otros dioses, otros dogmas, otras ceremonias. Los antiguos tenían libros litúrgicos; pero los de una ciudad no se parecían a los de otra. Cada ciudad tenía su colección de oraciones y de prácticas, que guardaba muy en secreto; pues hubiese creído comprometer su religión y su destino si la dejase ver al extranjero. Así, la religión era completamente local y civil, tomando este último nombre en su antiguo sentido, es decir, especial a cada ciudad.[95]

En general, el hombre sólo conocía a los dioses de su ciudad, y sólo a ellos honraba y respetaba. Cada cual podía decir lo que en una tragedia de Esquilo dice un extranjero a los argivos: "No temo a los dioses de vuestro país y nada les debo."[96]

Cada ciudad esperaba su salud de sus dioses. Se les invocaba en el peligro, se les decía: "¡Dioses de esta ciudad, no permitáis que sea destruida con nuestras casas y nuestros hogares!... ¡Oh tú, que habitas desde tanto tiempo en nuestra tierra: ¿la traicionarás?! ¡Oh todos vosotros, guardianes de nuestras torres, no las entreguéis al enemigo!"[97] Para asegurarse su protección, los hombres les consagraban un culto. Estos dioses estaban ávidos de ofrendas: se les prodigaban, pero a condición de que velasen por la salud de la ciudad. No olvidemos que la idea de un culto puramente moral, de una adoración de espíritu, no es muy vieja en la humanidad. En las edades antiguas, el culto consistía en alimentar a los dioses, en ofrecerles cuanto halagaba a sus sentidos: carne, tortas, vino, perfumes, vestidos y alhajas, danzas y música. En cambio, se exigía de ellos beneficios y servicios. Así, en la *Ilíada,* Crises dice a su dios: "Desde hace mucho tiempo he quemado para ti toros cebados; escucha hoy mis ruegos y lanza tus flechas contra mis

---

[95] Sólo existían cultos comunes en diversas ciudades en caso de confederación; en otro lugar hablaremos de esto.

[96] Esquilo, *Suplic.,* 858.

[97] Esquilo, *Siete,* V, 69-73, 105, 109, 139, 168-170.

enemigos." En otra parte, los troyanos invocan a su diosa, le ofrecen un hermoso vestido y le prometen doce terneras "si salva a Ilión".[98] Siempre hay un contrato entre estos dioses y estos hombres: la piedad de los últimos no es gratuita, y los primeros nada dan de balde. En Esquilo, los tebanos se dirigen a sus divinidades poliadas, y les dicen: "Sed nuestra defensa; nuestros intereses son comunes; si la ciudad prospera, honrará a sus dioses. Demostrad que amais a nuestra ciudad; pensad en el culto que este pueblo os tributa, y acordaos de los pomposos sacrificios que se os ofrecen."[99] Este pensamiento está expresado cientos de veces en los antiguos; Teognis dice que Apolo ha salvado a Megara del asalto de los persas "para que su ciudad le ofrezca cada año brillantes hecatombes".[100]

De ahí procede que una ciudad no permitiese a los extranjeros el presentar ofrendas a sus divinidades poliadas, ni siquiera el entrar en su templo.[101] Para que sus dioses sólo por ella velasen, era necesario que sólo de ella recibiesen culto. Honrándolos ella sola, si querían la continuación de los sacrificios y de las hecatombes que les eran gratas, estaban obligados a defender la ciudad, a hacerla durar por siempre, a hacerla rica y poderosa.

En efecto, esos dioses solían tomar muy a pecho su ciudad; ved en Virgilio cómo Juno "hace esfuerzos y trabaja" para que su Cartago obtenga un día el imperio del mundo. Cada uno de esos dioses, como la Juno de Virgilio, tenía en el corazón la grandeza de su ciudad. Esos dioses tenían los mismos intereses que los hombres, sus conciudadanos. En tiempos de guerra marchaban al combate con ellos. En Eurípides se ve a un personaje que dice al avecinarse una batalla: "Los dioses que combaten con nosotros no son menos fuertes que los que están al lado de nuestros enemigos."[102] Jamás entraban en batalla los eginetas sin llevar las estatuas de sus héroes nacionales, los Eácidas. Los espartanos transportaban en todas sus expediciones a los Tindáridas.[103] En la lucha, dioses y ciudadanos se sostenían recíprocamente, y cuando se vencía era porque todos habían cumplido con su deber. Al contrario, si se era vencido, se culpaba a los dioses por la derrota, se les recri-

---

[98] *Ilíada*, I, 37 y sig.; VI, 93.96.
[99] Esquilo, *Siete Jefes*, 76-77, 176-181.
[100] Teognis, edic. Welcker, V, 759; edic. Boissonade, v, 777.
[101] Sin duda, es innecesario advertir que esas antiguas reglas se dulcificaron mucho con el tiempo, pues existen inscripciones que muestran a los extranjeros consagrando ofrendas a las divinidades atenienses; pero esas inscripciones son de fecha relativamente reciente.
[102] Eurípides, *Heráclidas*, 347.
[103] Herodoto, V, 65; V, 80.

by Quattrococodrilo

minaba haber cumplido mal su deber como defensores de la ciudad; se llegaba a veces hasta derribar sus altares y arrojar piedras contra sus templos.[104]

Si una ciudad era vencida, se creía que sus dioses eran vencidos con ella.[105] Si una ciudad era asaltada y tomada, sus dioses mismos quedaban cautivos.

Verdad es que sobre este último punto las opiniones eran inciertas y variables. Muchos estaban persuadidos de que una ciudad jamás podía ser tomada mientras sus dioses residían en ella; si sucumbía, es que la habían abandonado previamente. Cuando Eneas ve a los griegos dueños de Troya, grita que los dioses de la ciudad han huido, abandonando sus templos y altares.[106] El coro de los tebanos expresa en Esquilo la misma creencia cuando, al acercarse el enemigo, conjura a los dioses para que no abandonen la ciudad.[107]

En virtud de esta opinión era necesario, para tomar una ciudad, hacer salir a los dioses. Los romanos empleaban para esto cierta fórmula que tenían en sus rituales, y que Macrobio nos ha conservado. "A ti, ¡oh excelso!, que conservas bajo tu protección a esta ciudad, te ruego, te adoro y te pido en gracia que abandones esta ciudad y este pueblo, que dejes estos templos, estos lugares sagrados y habiéndote alejado de ellos, que vengas a Roma, a mi casa y a casa de los míos. Que nuestra ciudad, nuestros templos, nuestros lugares sagrados te sean más aceptos y más caros; recíbenos bajo tu guarda. Si así lo haces, fundaré un templo en tu honor."[108] Los antiguos estaban convencidos de que había fórmulas tan eficaces y poderosas que, si se las pronunciaba exactamente y sin cambiar una sola palabra, el dios no podía resistir a la demanda de los hombres. El dios, así invocado, se pasaba al enemigo y la ciudad era tomada.[109]

---

[104] Suetonio, *Calígula*, 5; Séneca, *De Vita beata*, 36.

[105] Virgilio, *Eneida*, I, 68; *victosque Penates*.

[106] Virgilio, *Eneida*, II, 351.

Excessere omnes adytis arisque relictis
Di quibus imperium hoc steterat.

[107] Esquilo, *Siete Jefes*, 217-220. "*Eteocles:* Se dice que cuando una ciudad cae en poder del enemigo, los dioses la abandonan. *El coro:* Plegue a los dioses que moran aquí no abandonarnos jamás, y que yo no vea a Tebas asaltada y presa de las llamas."

[108] Macrobio, *Saturnales*, III, 9. Plinio, *Hist. nat.*, XXVIII, 4, 18. *In oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum in cujus tutela id oppidum esset promittique illi eumdem aut ampliorem apud Romanos cultum.*

[109] Sobre el poder de las fórmulas ἐπαγωγαὶ o καταδέσεις, véase Platón, *Leyes*, XI, pág. 933; Eurípides, *Suplicantes*, 39. Estas fórmulas eran tan antiguas, que muchas palabras ya no se comprendían y ni siquiera pertenecían a la lengua griega; véase Hesiquio, en

En Grecia se encuentran las mismas opiniones y costumbres análogas. Todavía en tiempo de Tucídides no se prescindía, al asediar una ciudad, de dirigir una invocación a sus dioses para que permitiesen tomarla.[110] En vez de emplear una fórmula para atraer al dios, los griegos preferían con frecuencia llevarse astutamente su estatua. Todos conocen la leyenda de Ulises hurtando la Palas de los troyanos. En otra época, queriendo los eginetas hacer la guerra a Epidauro, comenzaron por sustraer dos estatuas protectoras de esa ciudad y las transportaron a la suya.[111]

Cuenta Herodoto que los atenienses querían declarar la guerra a los eginetas; pero la empresa era arriesgada, pues Egina tenía un héroe protector de gran poder y fidelidad singular: era Eaco. Los atenienses, luego de haber reflexionado maduramente, difirieron treinta años la realización de su designio; al mismo tiempo elevaron en su país una capilla a Eaco, y le tributaron culto. Estaban persuadidos de que si ese culto se proseguía sin interrupción durante los treinta años, el dios ya no pertenecería a los eginetas, sino a los atenienses. En efecto, antojábaseles que un dios no podía aceptar durante tanto tiempo pingües víctimas, sin quedar obligado a quien se las ofrecía. Eaco se vería al fin obligado a abandonar los intereses de los eginetas, y a conceder la victoria a los atenienses.[112]

Hay en Plutarco esta otra historia. Solón quería que Atenas fuese dueña de la isleta de Salamina que pertenecía entonces a los megarenses. Y consultó al oráculo. Éste le respondió: "Si quieres conquistar la isla, es preciso ante todo que alcances el favor de los héroes que la protegen y habitan." Solón obedeció; en nombre de Atenas ofreció sacrificios a los dos principales héroes salaminos. Estos héroes no se resistieron a los dones que se les ofrecían y se pasaron a Atenas. La isla, privada de protectores, fue rendida.[113]

---

la palabra ἐφεσία. Los antiguos creían que les era posible obligar y constreñir a los dioses; tal es el pensamiento de Virgilio contenido en estos versos:

Junonis magnæ primum prece numen adora;
Junoni cane vota libens, dominamque potentem
Supplicibus supera donis.

(*En.*, III, 427-440).

El enunciado de la oración, *preces:* las promesas *vota;* las ofrendas, *dona,* son las tres armas con las que puede vencerse, *superare,* la malevolencia de una diosa.

[110] Tucídides, II, 74.

[111] Herodoto, V, 83.

[112] *Ibid.*, V, 89.

[113] Plutarco, Solón, 9.

by Quattrococodrilo

Si en tiempos de guerra procuraban los asaltantes apoderarse de las divinidades de la ciudad, los sitiados hacían por su parte todo lo posible por retenerlas. En ocasiones, se encadenaba al dios para que no pudiera desertar. Otras veces se le ocultaba a todas las miradas para que el enemigo no pudiera encontrarlo. O bien, se oponía a la fórmula con que el enemigo procuraba seducir al dios otra fórmula que tenía la virtud de retenerle. Los romanos habían imaginado un medio que les parecía más seguro: conservaban secreto el nombre del principal y más poderoso de sus dioses protectores, suponiendo que los enemigos jamás podrían invocar al dios por su nombre, y éste nunca se pasaría a ellos ni su ciudad sería tomada.[114]

De lo que precede se infiere la singular idea que los antiguos se forjaban de los dioses. Durante mucho tiempo no pudieron concebir a la divinidad como una potencia suprema. Cada familia tuvo su religión doméstica; cada ciudad, su religión nacional. Una ciudad era como una pequeña iglesia completa, con sus dioses, sus dogmas y su culto. Esas creencias nos parecen muy toscas, pero han sido las del pueblo más espiritual de aquellos tiempos, y han ejercido sobre ese pueblo y sobre el pueblo romano tan fuerte acción, que la mayoría de sus leyes, de sus instituciones y de su historia, de ellas proceden.

CAPÍTULO VII

LA RELIGIÓN DE LA CIUDAD

1º *Las comidas públicas*

Se ha visto antes que la principal ceremonia del culto doméstico era una comida, que se denominaba sacrificio. Comer algunos alimentos preparados en el altar, tal fue, según todas las apariencias, la primera forma que el hombre haya dado al acto religioso. La necesidad de ponerse en comunicación con la divinidad quedó satisfecha mediante esta comida, a la que era convidada y se le daba su parte.

La principal ceremonia del culto de la ciudad también era una comida de esta naturaleza, que había de realizarse en común, por todos

[114] Plinio, *Hist. nat.*, XXVIII, 4, 18: *constat ideo occultatum in cujus dei tutela Roma esset, ne qui hostium evocarent.*—Macrobio, *Sat.*, III, 9: *Ipsius urbis nomem etiam doctissimis ignotum est, caventibus Romanis ne, quod sæpe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi hostili evocatione paterentur, si tutelæ suæ nomen divulgaretur.*—Servio, *ad Æn.*, II, 351: *"Romani celatum esse voluerunt in cujus dei tutela Roma sit, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint."*

los ciudadanos, en honor de las divinidades protectoras. La práctica de estas comidas públicas era universal en Grecia; creíase que la salud de la ciudad dependía de su realización.[115]

La *Odisea* nos da la descripción de una de esas comidas sagradas: El pueblo de Pilos dispone nueve grandes mesas; a cada una se sientan quinientos ciudadanos, y cada grupo ha inmolado nueve toros en honor de los dioses. Esta comida, que se llama comida de los dioses, comienza y acaba con libaciones y preces.[116] La antigua costumbre de las comidas en común está igualmente indicada en las más viejas tradiciones atenienses; se cuenta que Orestes, asesino de su madre, había llegado a Atenas en el momento mismo en que la ciudad, reunida en torno de su rey, iba a realizar el acto sagrado.[117] También se encuentran esas comidas públicas en tiempo de Jenofonte: en ciertos días del año, la ciudad inmola numerosas víctimas y el pueblo se distribuye las carnes.[118] Las mismas prácticas existían en todas partes.[119]

Además de estos inmensos banquetes, en que todos los ciudadanos se reunían, y que no podían celebrarse más que en las fiestas solemnes, la religión prescribía que hubiese cada día una comida sagrada. A este efecto, algunos hombres escogidos por la ciudad debían comer juntos, en su nombre, en el recinto del pritaneo, en presencia del hogar y de los dioses protectores. Los griegos estaban convencidos de que si esta comida se omitía un solo día, el Estado se vería en la amenaza de perder el favor de sus dioses.[120]

La suerte designaba en Atenas a los hombres que habían de tomar parte en el banquete común, y la ley castigaba severamente a los que rehusaban cumplir con este deber.[121] Los ciudadanos que se sentaban

---

[115] Σωτὴρια τῶν πόλεων σύνδειπνα. Ateneo, V, 2. Pollux, I, 34, menciona las δημοθοινίαι o πανθοινίαι en el número de las fiestas religiosas.

[116] *Odisea,* III, 5-9; 43-50; 339-341.

[117] Ateneo, X, 49, según Fanodemo.

[118] Jenofonte, *Resp.,* Athen., 3: θύουσι δημοσία ἡ πόλισ ἱερεῖα πολλά, ἔστι δὲ ὁ δῆμος εὐεχούμενος καὶ διαλαγχάνων τὰ ἱερεῖα. *Cf.* Escoliasta de Aristófanes, *Nubes,* 368; Plutarco, *Pericles,* 11, e Isócrates, *Areopagit.,* 29, mencionan el uso de las ἐστιασεις en Atenas.

[119] Ateneo, V, 2: οἱ νομοθέται τά τε φυλετικᾷ δεῖπνα καὶ τὰ δημοτικὰ προσέταξαν καὶ τὰ φρατριακά. El mismo escritor menciona en Argos las δημόσιαι θοῖναι, y en Esparta las comidas κατὰ τὰς ἑορτάς, que son distintas de las φειδίτια cuotidianas (Ateneo, XI, 66). Da una extensa descripción de las comidas sagradas en Figalia y Naucratis; menciona los ritos que en ellas se observaban, las libaciones, los himnos (IV, 32). Habla de las de Tarento: ἡ πόλις καθ' ἕκαστον μῆνα βουθυτεῖ καὶ δημοσία ἑστιάσεις ποιεῖται (IV, 61). En otra parte también hace alusión a este uso, X, 25. Píndaro, en la XI Nemea, describe las comidas sagradas de Tenedos. *Cf.* Diódoro, XI, 72.

[120] Ateneo, 5, 2: συνδείπνου ὁσημέραι οἱ περὶ πρύτανιν σώφρονα καὶ σωτήρια τῶν πόλεων σύνδειπνα.

by Quattrococodrilo

a la mesa sagrada estaban revestidos momentáneamente de un carácter sacerdotal; se les llamaba *parásitos:* esta palabra, que había de convertirse luego en término de menosprecio, comenzó siendo un título sagrado.[122] En tiempo de Demóstenes, los parásitos habían desaparecido, pero los pritanos aún tenían que comer juntos en el pritaneo. En todas las ciudades había salas destinadas a los banquetes comunes.[123]

Basta ver lo que ocurría en esas comidas para reconocer en ellas una ceremonia sagrada. Cada convidado tenía una corona en la cabeza: en efecto, era costumbre antigua coronarse de hojas o flores cada vez que se realizaba un acto solemne de la religión. "Cuanto más adornado se está de flores —decíase—, más seguro se está de agradar a los dioses; pero si sacrificas sin llevar corona, te vuelven la espalda."[124] "Una corona —se decía también— es mensajera del dichoso augurio que la oración envía ante ella hacia los dioses." [125] Por la misma razón, los convidados iban vestidos de blanco: el blanco era el color sagrado entre los antiguos, el que agradaba a los dioses.[126]

Las comidas empezaban invariablemente con una oración y con libaciones; se cantaban himnos.[127] La naturaleza de los alimentos y la especie del vino que debían servirse estaban prefijados por el ritual de cada ciudad. Desviarse en cualquier cosa del uso observado por los antepasados, ofrecer un plato nuevo o alterar el ritmo de los himnos sagrados, era una grave impiedad de la que la ciudad entera hubiese tenido que responder ante los dioses. La religión llegaba hasta determinar la naturaleza de los vasos que debían emplearse para la cocción de los alimentos o para el servicio de la mesa. En tal ciudad era necesario que el pan se colocase en cestas de cobre; en la otra, sólo debían

---

[121] Véase un decreto citado por Ateneo, VI, 26; ὅs ἄν μὴ θέλη παρασιτεῖν, εἰσαγέτω εἰs τὸ δικαστήριον.

[122] Plutarco, *Solón,* 24: ἴδιον δὲ τοῦ Σόλωνος καὶ τὸ περὶ τῆς ἐν δημοσίω σιτήσεως, ὕπερ αὐτὸς παρασιτεῖν κέκληκε.—Ateneo, VI, 26; τὸ τοῦ παρασίτου ὄνομα πάλαι ἦν σεμνὸν καὶ ἱερόν... 'Εν τοῖς παλαίοις νόμοις αἱ πλεῖσται τῶν πόλεων ἔτι καὶ τήμερον ταῖς ἐντιμόταταις ἀρχαῖς συγκαταλέγουσι παρασίτους.—Filócoro, fragmento 156; Clitodemo, fragmento 11. Pollux, VI, 35.

[123] Demóstenes, *Pro corona,* 53. Aristóteles, *Política,* VII., 1, 19. Pollux, VIII, 155. Pausanias, V, 15.

[124] Fragmento de Safo, en Ateneo, XV, 16.

[125] Fragmento de Queremón, en Ateneo, XV, 19.

[126] Platón, *Leyes,* XII, 956. Cicerón, *De legib.,* II, 18. Virgilio, V, 70, 774; VII, 135; VIII, 274. Lo mismo entre los indos: en los actos religiosos era preciso llevar una corona e ir vestido de blanco. *Leyes de Manú,* IV, 66, 72.

[127] Hermias, en Ateneo, IV, 32: τοῦ ἱεροκήρυκος τὰς πατρίους εὐχὰσ καταλέγοντος, συνσπένδοντες.

emplearse vasos de barro. La forma misma de los panes estaba inmutablemente determinada.[128] Estas reglas de la antigua religión jamás cesaron de observarse, y las comidas sagradas siempre conservaron su sencillez primitiva. Creencias, costumbres, estado social, todo cambió; pero estos banquetes subsistieron invariables, pues los griegos fueron siempre escrupulosísimos observadores de su religión nacional.

Es justo añadir que cuando los comensales habían satisfecho a la religión comiendo juntos los alimentos prescritos, podían comenzar inmediatamente después otra comida más suculenta y más de acuerdo a su gusto. Este uso era bastante común en Esparta.[129]

La costumbre de las comidas sagradas estaba tan vigente en Italia como en Grecia. Aristóteles dice que antiguamente existía entre los pueblos llamados enotrianos, oscos, ausones.[130] Virgilio la trae a la memoria dos veces en su *Eneida:* El viejo Latino recibe a los enviados de Eneas, no en su propia morada, sino en un templo "consagrado por la religión de los antepasados; allí se celebran los festines sagrados tras la inmolación de las víctimas; allí todos los jefes de familia se sientan juntos ante grandes mesas". Más adelante, cuando Eneas llega a casa de Evandro, lo encuentra celebrando un sacrificio; el rey está entre su pueblo; todos están coronados de flores; todos, sentados a la misma mesa, cantan un himno en alabanza del dios de la ciudad.[131]

Esta costumbre se perpetuó en Roma. En ésta hubo siempre una sala donde los representantes de las curias comían en común. En ciertos días, el Senado celebraba un banquete sagrado en el Capitolio.[132] En las fiestas solemnes se disponían mesas en las calles, y el pueblo entero se sentaba ante ellas. Al principio, los pontífices presidían estas comidas; luego se delegó este cuidado a sacerdotes especiales, llamados *epulones.*[133]

Estas antiguas costumbres nos dan una idea del estrecho lazo que existía entre los miembros de una ciudad. La asociación humana era

---

[128] Véanse los autores citados por Ateneo: I, 58; IV, 31 y 32, XI, 66.

[129] Ateneo, IV, 19; IV, 20.

[130] Aristóteles, *Política,* VII, 9, 2-3, edic. Didot, pág. 611.

[131] Virgilio, VII, 174 y sig.; VIII, 102-111, 283-305.

[132] Dionisio, II, 23. Aulo Gelio, XII, 8. Tito Livio, XL, 59.

[133] Cicerón, *De Oratore,* III, 19: *Pontifices veteres, propter sacrificiorum multitudinem tres viros epulones esse voluerunt... ut illud ludoruni epulare sacrificium facerent.* La palabra *epulum* se daba propiamente a las comidas en honor de los dioses. Festo, edición Muller, pág. 78: *Epulones... datum his nomen quod epulas indicendi Jovi cœterisque diis potestatem haberent.* Véase Tito Livio, XXV, 2; XXVII, 36; XXIX, 38; XXXIII, 42; XXXIX, 46, *in quo toto foro strata triclinia.* Cicerón, *Pro Murena,* 36, *quum epulum populo romano daret.*

by Quattrococodrilo

una religión: su símbolo, una comida celebrada en común. Es necesario representarse a una de estas sociedades primitivas congregadas íntegramente, o, al menos, a los jefes de familia, en una misma mesa, todos vestidos de blanco y con una corona en la cabeza; todos hacen juntos la libación, recitan una misma oración, entonan los mismos himnos, comen el mismo alimento preparado en el mismo altar; entre ellos están presentes los antepasados, y los dioses protectores comparten la comida. De esto procede la íntima unión de los miembros de la ciudad. Sobreviene una guerra, los hombres recordarán, según la expresión de un antiguo, "que no debe abandonarse al compañero de fila, con quien se han celebrado los mismos sacrificios y las mismas libaciones, con quien se han compartido las comidas Sagradas".[134] En efecto, esos hombres están ligados por algo más fuerte que el interés, que la convención, que el hábito: por la santa comunión piadosamente realizada en presencia de los dioses de la ciudad.

2º *Las fiestas y el calendario*

En todo tiempo y en todas las sociedades, el hombre ha querido honrar a sus dioses con fiestas, y ha establecido que habría días durante los cuales el sentimiento religioso reinaría solo en su alma, sin ser distraído por los pensamientos y labores terrestres. En el número de días que ha de vivir ha reservado una parte a los dioses.

Cada ciudad había sido fundada conforme a unos ritos que, en el pensamiento de los antiguos, tenían por efecto fijar en su recinto a los dioses nacionales. Era necesario que la virtud de esos ritos se rejuveneciese cada año por una nueva ceremonia religiosa: llamábase a esta fiesta día natal, y todos los ciudadanos debían celebrarla.

Todo lo que era sagrado daba lugar a una fiesta. Existía la fiesta del recinto de la ciudad, *amburbalia;* la de los límites del territorio, *ambarvalia.* Los ciudadanos organizaban en esos días una gran procesión, vestidos de blanco y coronados de follaje, y daban la vuelta a la ciudad o al territorio cantando preces; al frente marchaban los sacerdotes, conduciendo a las víctimas, que se inmolaban al terminar la ceremonia.[135]

---

[134] Dionisio, II, 23: μὴ καταλιπεῖν τὸν παραστὰτην, ῷ συνέσπεισε καὶ συνέθυσε καὶ κοινῶν ἱερῶν μετέσχε. El historiador aplica esto a los banquetes comunes de los espartanos, a los que compara, además, con los banquetes comunes de los romanos.

[135] Festo, Vº, *Amburbiales,* edic. Muller, pág. 5. Macrobio, *Sat.,* III, 5. La descripción de la fiesta está en Tíbulo, lib. II, elegía 1.

Venía en seguida la fiesta del fundador. Luego, cada uno de los héroes de la ciudad, cada una de esas almas que los hombres invocaban como protectoras, exigían un culto. Rómulo tenía el suyo, y lo mismo Servio Tulio y muchos otros; hasta la nodriza de Rómulo y la madre de Evandro. De igual manera, Atenas celebraba la fiesta de Cécrope, la de Erecteo, la de Teseo, y también celebraba a cada uno de los héroes del país, al tutor de Teseo, a Euristeo, a Androgeo y a otros muchos.

Todavía había la fiesta de los campos, la del trabajo, la de la siembra, la de la floración, la de la vendimia. En Grecia como en Italia, cada acto de la vida del agricultor estaba acompañado de sacrificios, y se ejecutaban los trabajos recitando himnos sagrados. Los sacerdotes fijaban anualmente en Roma el día en que debían comenzar las vendimias y el día en que podía beberse el vino nuevo. Todo estaba regulado por la religión. La religión era la que ordenaba podar las viñas, pues ella decía a los hombres: Habrá impiedad en ofrecer a los dioses una libación con vino de viña sin podar.[136]

Todas las ciudades tenían su fiesta para cada una de las divinidades que habían adoptado como protectoras, y solían tener varias. A medida que el culto de una nueva divinidad se introducía en la ciudad, era preciso consagrarle un día del año. Lo que caracterizaba a estas fiestas religiosas era la prohibición de trabajar,[137] la obligación de estar alegres, el canto y los juegos públicos. La religión añadía: Guardaos esos días de haceros mal los unos a los otros.[138]

El calendario no era otra cosa que la sucesión de las fiestas religiosas. Por ello eran los sacerdotes quienes lo establecían. En Roma pasó mucho tiempo antes de su redacción escrita: el primer día del mes, el Pontífice, luego de ofrecer un sacrificio, convocaba al pueblo y decía las fiestas que habían de observarse en el transcurso del mes. Esta con-

[136] Plutarco, *Numa,* 14: Μὴ σπένδειν θεοῖς ἐξ ἀμπέλων ἀτμήτων. Varrón, L. L., VI, 16: *Aliquot locis vindemiæ primum ab sacerdotibus publice fiebant, ut Romæ etiam nunc; nam flamen dialis auspicatur vindemiam et, ut jussit vinum legere, agna Jovi facit.*— Plinio, XVIII, 2: *Nec degustabant nova vina antequam sacerdotes primitias libassent.*— Para las fiestas que debían preceder a la recolección, véase Virgilio, *Geórgicas,* I, 340-350.

[137] Platón, *Leyes,* II, pág. 584. Demóstenes, *in Midiam,* 10; *in Timocratea,* 29: μὴ χρηματίζειν ὅτι ἄν μὴ περὶ τῆς ἑορτῆς ᾖ.—Cicerón, *De legibus,* II, 12: *Feriarium ratio in liberis requietem habet litium et jurgiorum, in servis operum et laborum.*—Macrobio, I, 16. *Affirmabant sacerdotes pollui ferias, si opus aliquod fieret.*

[138] Demóstenes, *in Timocratea,* 29. La misma prescripción en Roma: Macrobio, *Sat.,* I, 15: *In feriis vim cuiquam inferre piaculare est: Cf.* Cicerón *De leg.,* II, 12: *requietem jurgiorum.*

by Quattrococodrilo

vocatoria se llamaba *calatio,* de donde procede el nombre de calendas que se daba a ese día.[139]

El calendario no estaba regulado ni por el curso de la luna ni por el curso aparente del sol; sólo estaba regulado por las leyes de la religión, leyes misteriosas que únicamente los sacerdotes conocían. Unas veces, la religión prescribía abreviar el año, otras, alargarlo. Puede formarse una idea de los calendarios primitivos si se piensa que entre los albanos el mes de mayo tenía veintidós días y marzo treinta y seis.[140]

Concíbese que el calendario de una ciudad no debía parecerse en nada al de otra, puesto que no tenían la misma religión, y las fiestas, como los dioses, eran diferentes. El año no tenía la misma duración en una ciudad que en otra. Los meses no ostentaban el mismo nombre: Atenas los denominaba de muy distinto modo que Tebas, y Roma de muy distinto modo que Lavinio. Procedía esto de que el nombre de cada mes se sacaba ordinariamente de la principal fiesta que contenía: ahora bien, las fiestas no eran las mismas. Las ciudades no se concertaban para que el año comenzase en la misma época, ni para contar la serie de sus años a partir de una misma fecha. La fiesta de Olimpia se convirtió, andando el tiempo, en una fecha común para Grecia; pero no impidió que cada ciudad tuviese su año particular. En Italia, cada ciudad contaba los años a partir del año de su fundación.

3º *El censo y la lustración*

Entre las más importantes ceremonias de la religión de la ciudad, había una que se llamaba la purificación.[141] Celebrábase todos los años en Atenas;[142] en Roma, sólo cada cuatro años. Los ritos que en ella se observaban y el nombre mismo que llevaba, indican que esta ceremonia debía tener por virtud borrar las faltas cometidas contra el culto por los ciudadanos. En efecto, esta religión tan complicada era fuente de terrores para los antiguos: como la fe y la pureza de intenciones eran poca cosa, y toda la religión consistía en la práctica minuciosa de

---

[139] Varrón, *De ling. lat.*, VI, 27. Servio, *ad Æn.*, VIII, 654. Macrobio, *Saturn.*, I, 14; 1, 15.

[140] Censorino, *De die natali,* 22.

[141] Llamábase a esta operación καθαίρειν o ἀγνεύειν πόλιν. Hipponax, edic. Bergk, fragmento 60.—En latín se decía *lustrare.* Cicerón, *De divin.*, I, 45: *quum censor populum lustraret.*—Servio, *ad Æn.*, 1, 283: *post quinquennium unaquæque civitas lustrabatur.*

[142] Diógenes Laercio, *Sócrates,* c. 23: ἕκτω Θαργηλιῶνος, ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλίν 'Αθηναῖοι. Harpocración, Vº φάρμακος: δύο ἄνδρας 'Αθήνησιν ἐξῆγόν καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς Θαργηλίοις, μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἕνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν. También se purificaba cada año el hogar doméstico: Esquilo, *Coéforas,* 966.

innumerables prescripciones, debía siempre temerse el haber incurrido en alguna negligencia, en alguna omisión o error, y jamás se estaba seguro de no estar amenazado por la cólera o el rencor de algún dios. Necesitábase, pues, para tranquilizar el corazón del hombre, un sacrificio expiatorio. El magistrado encargado de realizarlo (en Roma era el censor; antes del censor lo fue el cónsul; antes del cónsul, el rey) comenzaba asegurándose, con ayuda de los auspicios, de que los dioses aceptarían la ceremonia. Luego convocaba al pueblo por medio de un heraldo, que se servía al efecto de una fórmula sacramento.[143] El día fijado, todos los ciudadanos se reunían extramuros, y permaneciendo allí todos en silencio, el magistrado daba tres vueltas en torno de la asamblea, llevando delante tres víctimas: un carnero, un cerdo, un toro *(suovetaurile);* la reunión de estos tres animales constituía, tanto entre los griegos como entre los romanos, un sacrificio expiatorio. Sacerdotes y victimarios seguían la procesión; terminada la tercera vuelta, el magistrado pronunciaba una fórmula de oración e inmolaba las víctimas.[144] A contar de este momento toda mancha quedaba borrada, toda negligencia en el culto reparada, y la ciudad estaba en paz con sus dioses.

Para realizar un acto de esta naturaleza y de tal importancia, eran necesarias dos cosas: una, que ningún extranjero se deslizase entre los ciudadanos, pues esto hubiese turbado y viciado la ceremonia; otra, que todos los ciudadanos se encontrasen presentes, sin lo cual la ciudad habría conservado alguna mancha. Necesitábase, pues, que esta ceremonia religiosa estuviese precedida del recuento de los ciudadanos. En Roma y en Atenas se les contaba con escrupulosísimo cuidado; es posible que así como se inscribía este número en el acta que de la

[143] Varrón, *De ling. lat.,* VI, 86, 87.

[144] Tito Livio, I, 44: *suovetaurilibus lustravit.* Dion. de Halic., IV, 22: κελεῦσας τοὺς πολίτας ἅπαντας συνελθεῖν... καθαρμὸν αὐτῶν ἐποιήσατο ταύρῳ καὶ κρίῳ καὶ τράγῳ. Cicerón, *De oratore,* II, 66: *lustrum condidit et taurum immolavit.*—Servio, *ad Æn.,* III, 279; *lustrato populo dii placantur. Cf. ibid.,* VIII, 183. Valerio Máximo resume la oración, que pronunciaba el censor: *Censor, quum lustrum conderet, inque solito fieri sacrificio scriba ex publicis tabulis solenne ei precationis carmen præiret, quo dii inmortales ut populi romani res meliores amplioresque facerent rogabantur* (Valerio Máximo, IV, 1, 10). Estos usos persistieron hasta los tiempos del imperio: Vopisco, *Aureliano,* 20:*lustrata urbe, cantata carmina.*—Tito Livio, I, 44, parece creer que la ceremonia de la lustración fue instituida por Servio, pero es tan vieja como Roma. Pruébalo el que la *lustratio* del Palatino, es decir, de la primitiva ciudad de Rómulo, siguió celebrándose de año en año: Varrón, *De ling. lat.,* VI, 34: *Februatur populus, id est, lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.*—Servio Tulio fue quizá el primero en aplicar la *lustración* a la ciudad agrandada por él; sobre todo, instituyó el censo que acompañaba a la lustración, pero que no se confundía con ella.

by Quattrococodrilo

ceremonia levantaba el censor, así también fuera antes pronunciado por el magistrado en la fórmula de la oración.

La pérdida del derecho de ciudad era el castigo del hombre que no se había inscrito. Explícase esta severidad. El hombre que no había tomado parte en el acto religioso, que no había sido purificado, en cuyo nombre no se había hecho la oración ni se había inmolado la víctima, ya no podía ser miembro de la ciudad. A los ojos de los dioses, que habían asistido a la ceremonia, ya no era ciudadano.[145]

Puede juzgarse de la importancia de esta ceremonia por el poder exorbitante del magistrado que la presidía. Antes de comenzar el sacrificio, el censor colocaba al pueblo observando cierto orden: aquí los senadores, allí los caballeros, allá las tribus. Señor absoluto en ese día, fijaba el lugar de cada hombre en las distintas categorías. Dispuestos todos según sus prescripciones, realizaba el acto sagrado. De aquí resultaba que, a contar de este día hasta la lustración siguiente, cada hombre conservaba en la ciudad el rango que el censor le había asignado en la ceremonia. Era senador, si había figurado aquel día entre los senadores; caballero, si había figurado entre los caballeros. Simple ciudadano, formaba parte de la tribu en cuyas filas lo habían colocado el susodicho día, y hasta se daba el caso de que, si el magistrado no lo había admitido en la ceremonia, ya no era ciudadano. Así, el lugar que cada cual había ocupado en el acto religioso y en el que los dioses lo habían visto, era el que conservaba en la ciudad durante cuatro años. De ahí procede el inmenso poder de los censores.

A esta ceremonia sólo asistían los ciudadanos; pero sus mujeres, sus hijos, sus esclavos, sus bienes, muebles e inmuebles, quedaban en cierto sentido purificados en la persona del jefe de familia. Por eso cada uno tenía que entregar al censor, antes del sacrificio, la lista de las personas y de las cosas que de él dependían.[146]

La lustración se realizaba en tiempo de Augusto con la misma exactitud y los mismos ritos que en los más antiguos tiempos. Los pontífices aún la consideraban como un acto religioso; los hombres de Estado veían en ella, por lo menos, una excelente medida, administrativa.

---

[145] Podía castigársele con varas y vendérsele como esclavo; Dionisio, IV, 15; V, 75; Cicerón, *Pro Cæcina*, 34. Los ciudadanos ausentes de Roma debían volver para el día de la lustración; ningún motivo podía dispensarlos de este deber. Tal era la regla al principio, y sólo se dulcificó en los dos últimos siglos de la república; Veleyo, II, 7, 7; Tito Livio, XXIX, 37; Aulo Gelio, V, 19.

[146] Cicerón, *De legibus*, III, 3; *Pro Flacco*, 32. Tito Livio, I, 43. Dionisio, IV, 15; V, 75. Varrón, *De ling. lat.*, VI, 93. Plutarco, Cato Major, 16.

4º *La religión en la asamblea, en el senado, en el tribunal en el ejército: el triunfo*

No había ni un solo acto de la vida pública en que no interviniesen los dioses. Como se vivía bajo el imperio de la idea de que podían ser, o excelentes protectores o crueles enemigos, el hombre jamás obraba sin estar seguro de que le fuesen favorables.

El pueblo sólo se reunía en asamblea los días en que la religión se lo permitía. Recordábase que la ciudad había sufrido algún desastre en tal día: eso significaba, sin ninguna duda, que los dioses habían estado ausentes o irritados ese día; y lo estarían también, sin duda, cada año, en la misma época, por razones ignoradas de los mortales.[147] Luego ese día era por siempre nefasto: no se celebraban asambleas, no se juzgaba; la vida pública quedaba en suspenso.[148]

En Roma, antes de empezar la sesión, era preciso que los augures asegurasen que los dioses eran propicios. La asamblea comenzaba con una oración que el augur pronunciaba y que el cónsul repetía después de él.[149]

Lo mismo ocurría entre los atenienses: la asamblea comenzaba siempre con un acto religioso. Los sacerdotes ofrecían un sacrificio; luego se trazaba un gran círculo vertiendo en tierra el agua lustral, y en este sagrado círculo se reunían los ciudadanos.[150] Antes de que algún orador tomase la palabra, pronunciábase una oración ante el pueblo silencioso.[151] Se consultaba también a los auspicios, y si en el cielo se mostraba algún signo de carácter funesto, la asamblea se disolvía inmediatamente.[152]

---

[147] Sobre este pensamiento de los antiguos, véase Casio Hemina en Macrobio, I, 16.

[148] Sobre los días nefastos entre los griegos, véase Hesíodo, *Opera et dies*, v. 710 y sig. Los días nefastos se llamaban ἡμέραι ἀπόφραδες (Lisias, *Pro Phania*, fragm. edic. Didot, tomo II, pág. 278). *Cf.* Herodoto, VI, 106. Plutarco, *De defectu oracul.*, 14; De ει apud Delphos, 20.

[149] Cicerón, *Pro Murena*, 1. Tito Livio, V, 14; VI, 41; XXXIX, 15. Dionisio, VII, 59; IX, 41; X, 32. Plinio, en el Panegírico de Trajano, 63, aún recuerda el *longum carmen comitiorum*.

[150] Esquino, *in Timarchum*, 23: ἐπειδὰν τὸ καθάρσιον περιενέχθη καὶ ὁ κήρυξ τὰς πατρίους εὐχὰς εὔξηται. *Id.*, *in Ctesiph.*, 2-6. Pollux, VIII, 104: περιεστίαρχοι ἐκάθαιρον χοιριδίοις τὴν ἐκκλησίαν. De ahí la palabra de Aristófanes, *Acarn.*, 44, ἐντὸς τοῦ καθάρματος, para designar el lugar de la asamblea. *Cf.* Dinarco, *in Aristog.*, 14.

[151] Demóstenes recuerda esta oración sin citar la fórmula, *De falsa legat.*, 70. De ella puede formarse una idea por la parodia que da Aristófanes en las *Thesmophoriazousæ*, v, 295-350.

[152] Aristófanes, *Acarnios*, 171: διοσημία ἐστί.

by Quattrococodrilo

La tribuna era lugar sagrado; el orador sólo ascendía a ella con una corona en la cabeza,[153] y durante mucho tiempo, el uso quiso que comenzase su discurso invocando a los dioses.

El lugar donde se reunía el Senado de Roma era siempre un templo. Si se hubiese celebrado alguna sesión fuera de lugar sagrado, las decisiones adoptadas habrían estado afectadas de nulidad, pues los dioses no habrían estado presentes.[154] Antes de cualquier deliberación, el presidente ofrecía un sacrificio y pronunciaba una oración. En la sala había un altar donde cada senador derramaba una libación al entrar, invocando a los dioses.[155]

El Senado de Atenas se parecía en este punto al de Roma. La sala también contenía un altar, un hogar. Consumábase un acto religioso al principio de cada sesión. Al entrar, cada senador se acercaba al altar y pronunciaba una oración.[156]

En la ciudad, tanto en Roma como en Atenas, sólo se dictaba justicia los días que la religión indicaba como favorables. En Atenas, la sesión del tribunal se celebraba junto a un altar y empezaba con un sacrificio.[157] En tiempo de Homero, los jueces se reunían "en un círculo sagrado".

Festo dice que en los rituales etruscos se encontraba indicada la manera como había de fundarse una ciudad, consagrarse un templo, distribuirse las curias y las tribus en asamblea, ordenarse un ejército en batalla. Todas estas cosas estaban consignadas en los rituales porque todas tocaban a la religión.

Ésta era en la guerra tan poderosa, por lo menos, como en la paz. En las ciudades italianas había colegios de sacerdotes llamados feciales, que presidían, como los heraldos entre los griegos, todas las ceremonias sagradas a que daban ocasión las relaciones internacionales. Un fecial,

---

[153] *Idem, Tesmof.*, 381, y Escoliasta: οτέφανον ἔθος ἦν τοῖς λέγουσι στεφανοῦσθαι πρῶτον. Tal era el uso antiguo.—Cicerón, *in Vatinium*, 10; *in Rostris, in illo augurato templo*.—Servio, *ad Æn.*, 11, 301, dice que entre los antiguos cualquier discurso comenzaba con una oración, y cita como prueba los discursos que poseía de Catón y de los Gracos.

[154] Varrón, en Aulo Gelio, XIV, 7: *Nisi in loco per augures constituto, quod templum appellaretur, senatus-consultum factum fuisset, justum id non esse. Cf.* Servio, *ad Æn.*, I, 446; VII, 153: *Nisi in augusto loco consilium senatus habere non poterat. Cf.* Cicerón, *Ad diversos*, X, 12.

[155] Varrón, en Aulo Gelio, *ibid.: Immolare hostiam prius auspicarique debere qui senatum habiturus esset.* Suetonio, *Augusto*, 35. Dion Casio, LIV, 30.

[156] Andócides, *De suo reditu*, 15; *De mysteriis*, 44; Antifón, *Super choreuta*, 45; Licurgo, *in Leocratem*, 132. Demóstenes, *in Midiam*, 114; Diódoro, XIV, 4. Jenofonte, *Heleni.*, II, 3, 52.

[157] Aristófanes, *Avispas*, 860-865. *Cf. Iliada*, XVIII, 504.

cubierta la cabeza con un velo de lana según los ritos, declaraba la guerra pronunciando una fórmula sacramental y tomando a los dioses por testigos.[158] El cónsul, en traje sacerdotal, hacía al mismo tiempo un sacrificio, y abría solemnemente el templo de la divinidad más antigua y venerada de Italia, el templo de Jano.[159] Antes de partir para alguna expedición, congregado el ejército, el general recitaba oraciones y ofrecía un sacrifico. Exactamente lo mismo ocurría en Atenas y en Esparta.[160]

El ejército en campaña presentaba la imagen de la ciudad: su religión le seguía. Los griegos transportaban las estatuas de sus divinidades. Todo ejército griego o romano llevaba un hogar en el que alimentaba noche y día el fuego sagrado.[161] Un ejército romano iba acompañado de augures y pularios; todo ejército griego llevaba un adivino.

Veamos un ejército romano en el momento de prepararse para el combate. El cónsul pide una víctima y la hiere con el hacha: cuando cae, sus entrañas deben indicar la voluntad de los dioses. Un arúspice las examina, y, si los signos son favorables, el cónsul da la señal de batalla. Las disposiciones más hábiles, las circunstancias más favorables no sirven de nada si los dioses no permiten el combate. El fundamento del arte militar entre los romanos consistía en no verse nunca obligados a combatir cuando los dioses se mostraban adversos. Por eso, cada día, hacían de su campamento una especie de ciudadela.

Veamos ahora un ejército griego, y tomemos como ejemplo la batalla de Platea. Los espartanos están formados en línea, cada uno en su

---

[158] Puede verse en Tito Livio, I, 32, los "ritos" de la declaración de guerra. Compárese Dionisio, II, 72; Plinio, XXII, 2, 5; Servio, *ad Æn.,* IX, 52, X, 14.—Dionisio, I, 21, y Tito Livio, I, 32, aseguran que esta institución era común a muchas ciudades italianas. También en Grecia la guerra era declarada por un κήρυξ, Tucídides, I, 29; Pausanias, IV, 5, 8. Pollux, IV, 91.

[159] Tito Livio, I, 19: la descripción exacta y minuciosa de la ceremonia está en Virgilio, VII, 601-617.

[160] Dionisio, IX, 57: οἱ ὕπατοι εὐχὰς ποιησάμενοι τοῖς θεοῖς καὶ καθήραντες τὸν στρατὸν, ἐξῄεσαν ἐπὶ τοὺς πολεμίους.—Jenofonte, *Hellen.,* III, 4, 3; IV, 7, 2; V, 6, 5. Véase en Jenofonte, *Resp. Laced.,* 13 (14), la serie de sacrificios que el jefe de un ejército espartano hacía antes de salir de la ciudad, antes de rebasar la frontera, y que después renovaba cada mañana antes de dar la orden de marcha. Al zarpar una flota, los atenienses, como los romanos, ofrecían un sacrificio: consúltese a Tucídides, VI, 32, y a Tito Livio, XXIX, 27.

[161] Herodoto, IX, 19. Jenofonte, *Resp., Laced,* 13. Plutarco, *Licurgo.* 22. Al frente de todo ejército griego marchaba un πύρφορος llevando el fuego sagrado (Jenofonte, *Resp. Laced.,* 13; Herodoto, VIII, 6; Pollux, I, 35; Hesiquio, V°. πύρφορος). También en el campamento romano había un hogar encendido siempre (Dionisio, IX. 6). Los etruscos también llevaban un hogar con sus ejércitos (Plutarco, *Publicola,* 17); Tito Livio, II, 12, muestra igualmente un *accensus ad sacrificium foculus.* El mismo Sila tenía un hogar ante su tienda (Julius Obsequens, 116).

by Quattrococodrilo

puesto de combate; todos ostentan una corona en la cabeza, y los flautistas tocan los himnos religiosos. El rey, un poco a retaguardia de las filas, sacrifica las víctimas. Pero las entrañas no ofrecen los signos favorables, y es preciso recomenzar el sacrificio. Dos, tres, cuatro víctimas son inmoladas sucesivamente. La caballería persa se aproxima durante este tiempo, lanza sus flechas, mata gran número de espartanos. Éstos permanecen inmóviles, el escudo depuesto a sus pies, sin hacer siquiera intento de defenderse contra los ataques enemigos. Esperan la señal de los dioses. Por fin las víctimas presentan señales favorables: los espartanos levantan entonces sus escudos, empuñan la espada, combaten y resultan vencedores.[162]

Luego de cada victoria se ofrece un sacrificio: tal es el origen del triunfo, tan conocido entre los romanos y no menos usado entre los griegos. Esta costumbre era consecuencia de la opinión que atribuía la victoria a los dioses de la ciudad. Antes de la batalla, el ejército les había dirigido una oración análoga a la que se lee en Esquilo: "A vosotros, dioses que habitáis y poseéis nuestro territorio, si nuestros ejércitos son dichosos y nuestra ciudad se salva, prometo rociar vuestros altares con la sangre de las ovejas, inmolaros toros y exponer en vuestros santos templos los trofeos conquistados con la lanza."[163] En virtud de estas promesas, el vencedor debía un sacrificio. El ejército reingresaba en la ciudad para cumplirlo; se dirigía al templo formando larga procesión y cantando un himno sagrado, θρίαμβος.[164]

La ceremonia era casi igual en Roma. El ejército se dirigía en procesión al principal templo de la ciudad; los sacerdotes marchaban a la cabeza del cortejo conduciendo las víctimas. Llegado al templo, el general inmolaba las víctimas a los dioses. Durante el camino, los soldados llevaban todos una corona, como convenía en una ceremonia sagrada, y cantaban un himno, como en Grecia. Llegó el tiempo, es verdad, en que los soldados no tuvieron escrúpulo en sustituir el himno con canciones de cuartel o con burlas contra su general. Pero, al menos, conservaron la costumbre de repetir de tiempo en tiempo el antiguo estribillo, *Io triumphe.*[165] Era el mismo estribillo sagrado que daba nombre a la ceremonia.

---

[162] Herodoto, IX, 61-62.

[163] Esquilo, *Siete Jefes*, 252-260. Eurípides, *Fenic.*, 573.

[164] Diódoro, IV, 5. Focio: θρίαμβος, ἐπίδειξις νίκης, πομπή.

[165] Tito Livio, XLV, 39: *Diis quoque, non solum hominibus, debetur triumphus... Consul proficiscens ad bellum vota in Capitolio nuncupat; victor, perpetrato bello, in Capitolio triumphans ad eosdem deos, quibus vota nuncupavit, merita dona populi romani traducit.*—Tito Livio, V, 23; X, 7, Varrón, *De ling. lat.*, VI, 68. Plinio, *H. N.*, VII, 56; XXXIII, 7, 36.

Así, en tiempos de paz como en tiempos de guerra, la religión intervenía en todos los actos. En todas partes estaba presente, envolvía al hombre. El alma, el cuerpo, la vida privada, la vida pública, las comidas, las fiestas, las asambleas, los tribunales, los combates, todo estaba bajo el imperio de esta religión de la ciudad. Ella regulaba todas las acciones del hombre, disponía de todos los instantes de su vida, determinaba todos sus hábitos. Gobernaba al ser humano con autoridad tan absoluta que nada quedaba fuera de su alcance.

Sería tener una idea muy falsa de la naturaleza humana creer que esta religión de los antiguos era una impostura y, por decirlo así, una comedia. Pretende Montesquieu que los romanos sólo se dieron un culto para embridar al pueblo. Jamás una religión tuvo semejante origen, y toda religión que ha llegado a no tener más apoyo que esta razón de utilidad pública, no se ha sostenido mucho tiempo. También dice Montesquieu que los romanos subordinaban la religión al Estado; lo contrario es más cierto; resulta imposible leer algunas páginas de Tito Livio sin quedar impresionado de la absoluta dependencia en que los hombres estaban con relación a sus dioses. Ni los romanos ni los griegos conocieron esos tristes conflictos, que han sido tan comunes en otras sociedades, entre la Iglesia y el Estado. Pero esto se debe únicamente a que en Roma, como en Esparta y en Atenas, el Estado estaba sujeto a la religión. No es que haya habido un cuerpo de sacerdotes que impusiera su dominación. El Estado antiguo no obedecía a un sacerdocio: era a su religión misma a la que estaba sometido. Este Estado y esta religión estaban tan perfectamente compenetrados, que no sólo era imposible concebir la idea de un conflicto entre ambos, sino que ni siquiera se podía distinguir a uno de otra.

Capítulo VIII

LOS RITUALES Y LOS ANALES

El carácter y la virtud de la religión de los antiguos no consistía en elevar la inteligencia humana a la concepción de lo absoluto, en abrir al espíritu ávido una brillante ruta, al término de la cual creyese entrever a Dios. Esta religión era un conjunto mal hilvanado de pequeñas creencias, de pequeñas prácticas, de ritos minuciosos. No había que inquirir su sentido, no había que reflexionar ni darse cuenta. La palabra religión no significaba lo que para nosotros significa; con este término designamos un cuerpo de dogmas, una doctrina sobre

by Quattrococodrilo

Dios, un símbolo de fe sobre los misterios que hay en nosotros y en torno de nosotros; este mismo término entre los antiguos, designaba ritos, ceremonias, actos de culto exterior. La doctrina era poca cosa; lo importante eran las prácticas; éstas, lo obligatorio e imperioso. La religión era un lazo material, una cadena que tenía al hombre esclavizado. El hombre se la había forjado, y estaba gobernado por ella. Le tenía miedo y no osaba razonarla, ni discutirla, ni mirarla frente a frente. Los dioses, los héroes, los muertos, exigían de él un culto material, y él les pagaba su deuda para hacérselos amigos, y más todavía para no hacérselos enemigos.

El hombre tenía poco en cuenta su amistad. Eran dioses envidiosos, irritables, sin afecto ni benevolencia, fácilmente en guerra con el hombre.[166] Ni los dioses amaban al hombre ni el hombre amaba a sus dioses. Creía en su existencia, pero hubiese querido a veces que no existiesen. Hasta de sus dioses domésticos o nacionales recelaba, temiendo que le traicionasen. Incurrir en el odio de esos seres invisibles era su gran inquietud. Toda su vida estaba ocupado en calmarlos, *paces deorum quærere,* dice el poeta. Pero ¿el medio de contentarlos? Y, sobre todo, ¿el medio de estar seguros de que se les contentaba y se los tenía de su parte? Se creyó encontrarlo en el empleo de ciertas fórmulas. Tal oración, compuesta de tales palabras, había conseguido el éxito que se pedía; sin duda, la había escuchado el dios, había ejercido influjo en él, había sido poderosa, más poderosa que él, puesto que no la había podido resistir. Se conservaron, pues, los términos misteriosos y sagrados de esa oración. Después del padre, los repitió el hijo. Cuando se supo escribir, se los puso por escrito. Cada familia, o cuando menos cada familia religiosa, tuvo un libro en que estaban contenidas las fórmulas que habían servido a los antepasados y a las que habían cedido los dioses. Era un arma que el hombre empleaba contra la inconstancia de los dioses. Pero era necesario no cambiar ni una palabra, ni una sílaba, ni, sobre todo, el ritmo con que habían de cantarse. Pues entonces la oración hubiese perdido su fuerza y los dioses hubieran quedado libres.[167]

---

[166] Plutarco, *De defectu oraculor.*, 14: ἅ δρῶσιν ἄνθρωποι μηνέματα δαιμόνων, ἀφοσιούμενοι καὶ πραΰνοντες οὓς ἀλάστορας καὶ παλαμναιοὺς ὀνομάζουσι.

[167] Sobre los viejos himnos que los griegos seguían cantando en las ceremonias, véase Pausanias, I, 18; VII, 15, *in fine;* VII, 21; IX, 27, 29, 30. Cicerón, *De legibus,* II, 15, observa que las ciudades griegas estaban atentas a conservar los ritmos antiguos, *antiquum vocum servare modum.* Platón, *Leyes,* VII, págs. 799-800, se conforma a las antiguas reglas cuando prescribe que los cantos y los ritmos subsistan inalterables.—Entre los romanos, las fórmulas de oración estaban fijadas en un ritual: véase Varrón, *De ling. lat.*, y Catón,

Pero la fórmula no era suficiente; también había actos exteriores cuyos detalles eran minuciosos e inmutables. Los más pequeños gestos del sacrificador y los ínfimos pormenores de su traje estaban prescritos. Al dirigirse a un dios era preciso tener la cabeza cubierta; a otro, descubierta; a un tercero, el extremo de la toga levantado sobre el hombro. En ciertos actos era preciso tener los pies descalzos. Había oraciones que sólo tenían eficacia si el hombre, luego de haberlas pronunciado, hacía piruetas volviéndose sobre sí mismo de izquierda a derecha. La naturaleza de la víctima, el color de su pelo, la manera de degollarla, la forma del cuchillo, la especie de leña con que debían asarse las carnes, todo esto estaba regulado para cada dios por la religión de cada familia o de cada ciudad. En vano el corazón más ferviente ofrecía a los dioses las víctimas mejor cebadas; si se descuidaba cualquiera de los innumerables ritos del sacrificio, éste resultaba nulo. La más mínima falta hacía de un acto sagrado un acto impío. La más nimia alteración turbaba y trastornaba la religión de la patria, y trasformaba a los dioses protectores en otros tantos enemigos crueles. Por eso Atenas era tan severa con el sacerdote que cambiaba algo en los antiguos ritos;[168] por eso el Senado romano degradaba a sus cónsules y dictadores que habían cometido algún error en un sacrificio.

Todas estas fórmulas y prácticas habían sido legadas por los antepasados, que habían experimentado su eficacia. Nada se podía innovar. Era preciso apoyarse sobre lo que esos antepasados habían hecho, y la suprema piedad consistía en hacer lo mismo que ellos. Poco importaba que la creencia cambiase: podía mortificarse libremente a través de las edades y adoptar mil diversas formas, conforme a la reflexión de los sabios o a la imaginación popular. Pero era de la mayor importancia que las fórmulas no cayesen en olvido y que los ritos no sufriesen alteración. Así cada ciudad tenía un libro donde todo eso se conservaba.

El uso de los libros sagrados era universal entre los griegos, entre los romanos, entre los etruscos.[169]

---

passim. Quintiliano, I, 11: *Saliorum carmina, vix sacerdotibus suis intellecta, mutari vetat religio et consecratis utendum est.*

[168] Demóstenes, *in Neæram*, 116-117. Varrón cita algunas palabras de los *libri sacrorum* que se conservaban en Atenas, y cuya lengua era arcaica *(De ling. lat.*, V, 97). Sobre el respeto de los griegos por los antiguos ritos, véanse en Plutarco algunos ejemplos curiosos, *Cuest. griegas*, 26, 31, 35, 36, 58. El pensamiento antiguo está bien expresado por Isócrates, *aeropagítico*, 29-30, y en todo el alegato contra Nero.

[169] Pausanias, IV, 27. Plutarco, *contra Colotes*, 17. Plinio, *H. N.*, XIII, 21. Valerio Máximo, I, 1, 3. Varrón, *L. L.*, VI, 16. Censorino, 17. Festo, V°, *Rituales*.

by Quattrococodrilo

A veces, el ritual estaba escrito en tabletas de madera; a veces, en tela; Atenas grababa sus ritos en láminas de cobre o en estelas de piedra para que fuesen imperecederas.[170] Roma tenía sus libros de pontífices, sus libros de augures, su libro de ceremonias y su colección de *Indigitamenta.* No había ciudad a la que faltase una colección de viejos himnos en honor de sus dioses;[171] en vano la lengua cambiaba con las costumbres y las creencias; las palabras y el ritmo persistían inmutables, y en las fiestas se seguía entonando esos himnos sin comprenderlos.

Estos libros y estos cantos, escritos por los sacerdotes, los conservaban ellos mismos con grandísimo cuidado. Jamás se enseñaban a los extranjeros. Revelar un rito o una fórmula hubiese sido tanto como traicionar a la religión de la ciudad y entregar sus dioses al enemigo. Para mayor precaución, hasta se ocultaban a los ciudadanos, y sólo los sacerdotes podían tener conocimiento de ellos.

En el pensamiento de esos pueblos, todo lo antiguo era respetable y sagrado. Cuando el romano quería decir que una cosa le era cara, decía: Eso es antiguo para mí. Los griegos tenían una expresión semejante.[172] Las ciudades se atenían grandemente a su pasado, porque en el pasado era donde encontraban todos los motivos y todas las reglas de su religión. Tenían necesidad de recordar, pues en los recuerdos y tradiciones reposaba todo su culto. Por eso la historia tenía para los antiguos mucha más importancia que para nosotros. Ha existido mucho antes de los Herodotos y los Tucídides; escrita o no escrita, mera tradición o libro, ha sido contemporánea del nacimiento de las ciudades. No había ciudad, por pequeña y oscura que fuera, que no pusiese la máxima atención en conservar el recuerdo de lo que había ocurrido en ella. No era cuestión de vanidad, sino de religión. Una ciudad no creía tener el derecho de olvidar nada, pues todo en su historia se relacionaba con el culto.

En efecto, la historia comenzaba con el acto de la fundación y decía el nombre sagrado del fundador. Continuaba con la leyenda de los dioses de la ciudad, de los héroes protectores. Enseñaba la fecha, el

---

[170] Pollux, VIII, 128: δέλτοι χαλκαῖ, αἱ, ἦσαν πάλαι ἐντετυπωμένοι οἱ νόμοι οἱ περὶ τῶν ἱερῶν καὶ τῶν πατρίων. Sábese que una de las significaciones más antiguas de la palabra νομσ es la de rito o regla religiosa. Lisias, *in Nicomachum,* 17: χρὴ θύειν τάς θυσίας τὰς ἐκ τῶν κυρβέων καὶ τῶν στηλῶν κατὰ τὰς ἀναγραφάς.

[171] Ateneo, XIV, 68, cita los antiguos himnos de Atenas; Eliano, II, 39, los de Creta; Píndaro, *Pit.,* V, 134, los de Cirene; Plutarco, *Teseo,* 16, los de Beocia; Tácito, *Anales,* IV, 43, los *vatum carmina,* que conservaban espartanos y mesenios.

[172] Πάτριόν ἐστιν ἡμῖν. Estas palabras se repiten frecuentemente en Tucídides y en los oradores áticos.

origen, la razón de cada culto y explicaba sus ritos oscuros. Se consignaban en ella los prodigios que los dioses del país habían obrado y por los cuales habían manifestado su poder, su bondad o su cólera. Se describían en ella las ceremonias con que los sacerdotes habían desviado hábilmente un mal presagio o aquietado el rencor de los dioses. Se daba cuenta en ella de las epidemias que habían flagelado a la ciudad y de las fórmulas santas con que se las había vencido; del día en que había sido consagrado un templo, y por qué motivo un sacrificio o una fiesta habían sido establecidos. Se inscribían en ella todos los acontecimientos que podían relacionarse con la religión, las victorias que demostraban la asistencia de los dioses y en las que frecuentemente se había visto combatir a esos dioses, las derrotas que indicaban su cólera y por las cuales había sido necesario instituir un sacrificio expiatorio. Todo esto estaba escrito para la enseñanza y la piedad de los descendientes. Toda esta historia era la prueba material de la existencia de los dioses nacionales, pues los sucesos que contenía eran la forma visible con que esos dioses se habían revelado de edad en edad. Entre esos hechos había muchos que daban lugar a aniversarios, esto es, a sacrificios, a fiestas, a juegos sagrados. La historia de la ciudad decía al ciudadano todo lo que debía creer y todo lo que debía adorar.

Por eso tal historia era escrita por los sacerdotes. Roma tenía los anales de los pontífices; los sacerdotes sabinos, los sacerdotes samnitas, los sacerdotes etruscos, los tenían semejantes.[173] De los griegos nos ha quedado el recuerdo de libros o anales sagrados de Atenas, de Esparta, de Delfos, de Naxos, de Tarento.[174] Cuando Pausanias recorrió Grecia, en tiempo de Adriano, los sacerdotes de cada ciudad le refirieron las antiguas historias locales: no las inventaban, las habían aprendido en sus anales.

Este género de historia era completamente local. Empezaba con la fundación, porque lo anterior a esta fecha en nada interesaba a la ciudad, y por esto los antiguos han ignorado tan completamente los oríge-

[173] Dionisio, II, 49. Tito Livio, X, 33. Cicerón, *De divin.*, II, 41; I, 33; II, 23. Censorino, 12, 17. Suetonio, *Claudio,* 42. Macrobio, I, 12; V, 19. Solin., II, 9. Servio, VII, 678; VIII, 398. Cartas de Marco-Aurelio, IV, 4.

[174] Los antiguos anales de Esparta, ὦροι, παλαιόταται ἀναγραφαὶ, son mencionados por Plutarco, *adv. Coloten,* 17; por Ateneo, XI, 49; por Tácito, *Anales,* IV, 43. Plutarco, *Solón,* 11, habla de los de Delfos. Los mismos mesenios tenían *Anales y monumenta sculpta ære prisco,* que remontaban, según ellos, a la invasión dórica (Tácito, *ibidem).* Dionisio de Halicarnaso, *de Thucyd. hist.,* edic. Reiske, tomo VI, pág. 819: ὅσαι διεσώζοντο παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις μνῆμαι κατὰ ἔθνη καὶ κατὰ πόλεις, εἴτ' ἐν ἱεροῖς εἴτ ἐν βέβηλοις ἀποκείμεναι γραφαί.—Polibio también indica los δημοσίαι τῶν πόλεων ἀναγραφαί (XII, 10).

by Quattrococodrilo

nes de su raza. Tampoco consignaba más que los acontecimientos en que la ciudad había intervenido, sin ocuparse de lo que pasaba en el resto de la tierra. Cada ciudad tenía su historia especial, como tenía su religión y su calendario.

Es fácil suponer que esos anales de las ciudades eran muy secos y muy extraños, tanto en el fondo como en la forma. No eran una obra de arte, sino una obra de religión. Luego vinieron los escritores, los narradores como Herodoto; los pensadores como Tucídides. La historia salió entonces de entre los sacerdotes y se transformó. Desgraciadamente, estos hermosos y brillantes escritos aún no pueden borrar nuestra nostalgia por los antiguos archivos de las ciudades y lo que nos enseñarían sobre las creencias y la vida íntima de los antiguos. Estos inapreciables documentos, que parecen haberse conservado secretos, que no salían de los santuarios, de los que no se sacaban copias y que sólo leían los sacerdotes, han perecido todos y de ellos nada más nos ha quedado un débil recuerdo.

Verdad es que ese recuerdo tiene gran valor para nosotros. Sin él, quizá habría derecho para rechazar todo lo que Grecia y Roma nos cuentan de sus antigüedades; todos esos relatos, que nos parecen inverosímiles por contrastar con nuestros hábitos y nuestra manera de pensar y obrar, podrían considerarse como producto de la imaginación de los hombres. Pero el recuerdo que nos ha quedado de los viejos anales nos muestra, por lo menos, el piadoso respeto que los antiguos sentían por su historia. Sabemos que en esos archivos se registraban religiosamente los acontecimientos a medida que ocurrían. Cada página de estos libros sagrados era contemporánea del suceso que refería. Era materialmente imposible alterar esos documentos, pues los sacerdotes los custodiaban y la religión estaba altamente interesada en que se conservasen inalterables. Ni siquiera al pontífice era fácil insertar conscientemente, a medida que iba escribiendo, hechos contrarios a la verdad, pues se creía que todo suceso procedía de los dioses, que ese suceso revelaba su voluntad, que daba ocasión a las generaciones futuras para recuerdos piadosos y hasta para actos sagrados; todo acontecimiento que ocurría en la ciudad formaba inmediatamente parte de la religión del porvenir. Con tales creencias, es fácil suponer que haya habido muchos errores involuntarios, resultado de la credulidad, de la predilección por lo maravilloso, de la fe en los dioses nacionales; pero no se concibe la mentira voluntaria, pues hubiese sido impía, hubiese violado la santidad de los anales y alterado la religión. Podemos, pues creer, que si no todo era verdadero en esos viejos libros, no había nada, al menos, que el sacerdote no creyese verdadero. Y por tanto, para el

historiador que intenta rasgar la oscuridad de esos antiguos tiempos es un poderoso motivo de confianza el saber que, si tendrá que habérselas con errores, de ningún modo se las habrá con la impostura. Hasta esos errores, teniendo la ventaja de ser contemporáneos de las antiguas edades que estudia, pueden revelarle, si no el detalle de los acontecimientos, al menos las creencias sinceras de los hombres.

Al lado de los anales había también documentos escritos y auténticos, una tradición oral que se perpetuaba en el pueblo de cada ciudad: no una tradición vaga e indiferente, como lo son las nuestras, sino una tradición cara a las ciudades, que no variaba a capricho de la imaginación, ni podía modificarse libremente, pues formaba parte del culto y se componía de relatos y cantos que se repetían cada año, en las fiestas de la religión. Esos himnos sagrados e inmutables fijaban los recuerdos y revivían perpetuamente la tradición.

No es posible, sin duda, creer que esta tradición tuviera la exactitud de los anales. El deseo de loar a los dioses podía ser más fuerte que el amor a la verdad. Sin embargo, por lo menos tenía que ser el reflejo de los anales y debía estar ordinariamente de acuerdo con ellos, pues los sacerdotes que los redactaban y leían eran los mismos que presidían las fiestas en que se cantaban los viejos relatos.

Por otra parte, llegó un tiempo en que esos anales se divulgaron. Roma acabó por publicar los suyos; se conocieron los de otras ciudades italianas; los sacerdotes de las ciudades griegas ya no tuvieron escrúpulo en contar lo que contenían los anales de las suyas.[175] Se estudiaron, se compulsaron esos monumentos auténticos. Se formó una escuela de eruditos, desde Varrón y Verrio Flaco hasta Aulo Gelio y Macrobio. Se hizo la luz sobre toda la historia antigua. Se corrigieron algunos errores que se habían deslizado en la tradición, y que los historiadores de la época precedente habían repetido; se supo, por ejemplo, que Porsena había tomado a Roma y que el oro había sido pagado a los galos. Comenzó la edad de la crítica histórica. Y es muy digno de nota que esta crítica, que se remontaba a las fuentes y estudiaba los anales, no haya encontrado nada que le diese derecho a rechazar el conjunto histórico que habían construido los Herodotos y los Titos Livio.

---

[175] Cicerón, *De Oratore,* II, 12: *Res omnes singulorum annorum mandabat litteris pontifex et proponebat domi ut potestas esset populo cognoscendi. Cf.* Servio, *ad Æn.*, I, 373. Dionisio declara que conoce los libros sagrados y los anales secretos de Roma (XI, 62). Desde una época muy remota hubo en Grecia *logógrafos* que consultaron y copiaron los anales sagrados de las ciudades: véase Dionisio, *de Thucyd. histor.*, cap. V, edic. Reiske, pág. 819.

by Quattrococodrilo

CAPÍTULO IX

GOBIERNO DE LA CIUDAD. EL REY

1º *Autoridad religiosa del rey*

No hay que representarse a una ciudad, en su origen, deliberando sobre el gobierno que va a darse, buscando y discutiendo sus leyes, combinando sus instituciones. No es así como se encontraron las leyes y se establecieron los gobiernos. Las instituciones políticas de la ciudad nacieron con la ciudad misma, el mismo día que ella: cada miembro de la ciudad las llevaba en sí mismo, pues se encontraban en germen en las creencias y en la religión de cada hombre.

La religión prescribía que el hogar tuviese siempre un sacerdote supremo. No admitía que fuese compartida la autoridad sacerdotal. El hogar doméstico tenía un gran sacerdote, que era el padre de familia; el hogar de la curia tenía su curión o fratriarca; cada tribu tenía igualmente su jefe religioso, al que los atenienses llamaban rey de la tribu. La religión de la ciudad también debía tener su pontífice.

El sacerdote del hogar público ostentaba el nombre de rey. A veces se le daban otros títulos. Como era, ante todo, sacerdote del pritaneo, los griegos lo llamaban con gusto pritano; en ocasiones, también le daban el nombre de arconta. Bajo estos diversos nombres: rey, pritano, arconta, debemos ver a un personaje que es, sobre todo, el jefe del culto: él conserva el hogar, hace el sacrificio y pronuncia la oración; él preside las comidas religiosas.

Es evidente que los antiguos reyes de Italia y de Grecia eran sacerdotes tanto como reyes. Se lee en Aristóteles: "El cuidado de los sacrificios públicos de la ciudad pertenece, según la costumbre religiosa, no a sacerdotes especiales, sino a esos hombres que reciben su dignidad del hogar, y que se llaman reyes aquí, pritanos allá, arcontas más allá."[176] Así habla Aristóteles, el hombre que mejor ha conocido las constituciones de las ciudades griegas. Este pasaje tan preciso prueba, desde luego, que las tres palabras: rey, pritano, arconta, han sido durante mucho tiempo sinónimas; tan cierto es esto, que un antiguo historiador, Carón de Lampsaco, al escribir un libro sobre los reyes de Lacedemonia, lo intituló: *Arcontas y pritanos de los lacedemonios.*[177] Prueba también

[176] Aristóteles, *Política,* VI, 5, 11 (Didot, pág. 600).—Dionisio de Halic., II, 65: τὰ καλούμενα πρυτανεῖα ἐστίν ἱερὰ καὶ θεραπεύεται πρὸς τῶν ἐχόντων τὸ μέγιστον ἐν ταῖs πόλεσι κράτος.

[177] Suidas, Vº Χάρων.

que el personaje al que se denominaba indiferentemente con uno de estos tres nombres, quizá con los tres a la vez, era el sacerdote de la ciudad, y que el culto del hogar público era la fuente de su dignidad y de su poder.

Este carácter sacerdotal de la realeza primitiva está claramente indicado en los escritores antiguos. En Esquilo, las hijas de Danao se dirigen al rey de Argos en los siguientes términos: "Tú eres el pritano supremo, y tú eres quien velas por el hogar de este país."[178] En Eurípides, Orestes, matricida, dice a Menelao: "Es justo que, hijo de Agamemnón, reine yo en Argos"; y Menelao le responde: "Tú, asesino, ¿te encuentras en situación de tocar los vasos del agua lustral para los sacrificios? ¿Estás en condición de degollar las víctimas?"[179] La principal función de un rey consistía, pues, en realizar las ceremonias religiosas. Un antiguo rey de Sicione fue depuesto porque, habiendo manchado sus manos con una muerte, no se encontraba ya en condición de ofrecer los sacrificios.[180] No pudiendo ser ya sacérdote, tampoco podía ser rey.

Homero y Virgilio nos muestran a los reyes ocupados sin cesar en ceremonias sagradas. Sabemos por Demóstenes que los antiguos reyes del Ática realizaban ellos mismos todos los sacrificios prescritos por la religión de la ciudad, y Jenofonte nos dice que los reyes de Esparta eran los jefes de la religión lacedemónica.[181] Los lucumones etruscos eran a la vez magistrados, jefes militares y pontífices.[182]

No ocurrió de otro modo con los reyes de Roma. La tradición siempre los representa como sacerdotes. El primero fue Rómulo, que estaba "instruido en la ciencia augural",[183] y que fundó la ciudad según ritos religiosos. El segundo fue Numa: "Realizaba, dice Tito Livio, la mayoría de las funciones sacerdotales; pero, previendo que sus sucesores tendrían que sostener frecuentes guerras y no siempre podrían estar al

[178] Esquilo, *Suplicantes,* 369 (357). Conócese la estrecha relación que había entre el teatro y la religión antiguas. Una representación teatral era una ceremonia del culto, y el poeta trágico debía celebrar en general, una de las leyendas sagradas de la ciudad. De ahí procede que encontremos en los trágicos tantas antiguas tradiciones y aun formas arcaicas de lenguaje.

[179] Eurípides, *Orestes,* 1594-1597.

[180] Nicolás de Damasco, en los *Fragm. hist. grec.*, tomo III, pág. 394.

[181] Demóstenes, in *Neæram,* 74-81. Jenofonte, *Resp. Lac.*, 13-14. Herodoto, VI, 57. Aristóteles, *Pol.*, III, 9, 2: τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδέδοται βασιλεῦσι.

[182] Virgilio, X, 175. Tito Livio, V, 1. Censorino, 4.

[183] Cicerón, *De Nat. Deor.*, III, 2; *De rep.*, II, 10; *De Divinat.*, I, 17; II, 38. Véanse los versos de Ennio, en Cic., *De Div.*, I, 48.—Los antiguos no representaban a Rómulo en traje de guerra, sino en hábito de sacerdote, con el bastón augural y la trábea, *lituo pulcher trabeaque Quirinus* (Ovidio, *Fastos,* VI, 375. *Cf.* Plinio, *H. N.*, IX, 39, 136).

by Quattrococodrilo

cuidado de los sacrificios, instituyó los flamines para reemplazar a los reyes cuando éstos se encontrasen ausentes de Roma." Así pues, el sacerdocio romano sólo era una especie de emanación de la primitiva realeza.[184]

A estos reyes-sacerdotes se les entronizaba con un ceremonial religioso. El nuevo rey, conducido a la cima del monte Capitolino, se instalaba en un trono de piedra, vuelto el rostro hacia el mediodía. A su izquierda tomaba asiento un augur, cubierta la cabeza con bandeletas sagradas y teniendo en la mano el bastón augural. Trazaba en el espacio ciertas líneas, pronunciaba una oración, e imponiendo su mano en la cabeza del rey, suplicaba a los dioses que indicasen con un signo visible que este jefe les era grato. Luego, cuando un relámpago o el vuelo de los pájaros había manifestado el asentimiento de los dioses, el nuevo rey tomaba posesión de su cargo. Tito Livio describe esta ceremonia con motivo de la instalación de Numa; Dionisio asegura que se celebraba con todos los reyes, y tras los reyes, con los cónsules; y añade que en su tiempo aún se practicaba.[185] Tal uso tenía su razón de ser: como el rey iba a ser el jefe supremo de la religión y la salud de la ciudad iba a depender de sus oraciones y de sus sacrificios, había cabal derecho de asegurarse antes de que el rey era acepto a los dioses.

Los antiguos no nos informan sobre la manera como los reyes de Esparta entraban en funciones; pero nos dicen, al menos, que se realizaba una ceremonia religiosa.[186] Se reconoce incluso en algunos antiguos usos, que han durado hasta el fin de la historia de Esparta, que la ciudad quería estar bien segura de que sus reyes eran gratos a los dioses. Para esto interrogaba a los dioses mismos, solicitándoles "un signo, σημεῖον". He aquí ese signo, según Plutarco: "Cada nueve años, los éforos escogen una noche muy clara, pero sin luna, y se sientan en silencio, fijos los ojos en el cielo. ¿Ven una estrella que cruza el cielo de un lado a otro? Esto les indica que sus reyes son culpables de alguna falta contra los dioses. Entonces los suspenden de la realeza hasta que un oráculo venido de Delfos les absuelva de su falta."[187]

---

[184] Tito Livio, I, 20. Servio, *ad Æn.*, III, 268: *mayorum hæc erat consuetudo ut rex esset etiam sacerdos et pontifex.*

[185] Tito Livio, I, 18. Dionisio, II, 6: IV, 80.—Por eso Plutarco, resumiendo un discurso de Tiberio Graco, le hace decir: ἥ γε βασιλεία ταῖς μεγίσταις ἱερουργίαις καθωσίωται πρὸς τὸ θεῖον. (Plut., *Tiberio,* 15).

[186] Tucídides, V, 16, *in fine.*

[187] Plutarco, *Agis,* 11.

2º *Autoridad política del rey*

Así como en la familia la autoridad era inherente al sacerdocio, y el padre, a título de jefe del culto doméstico, era al mismo tiempo juez y señor, análogamente el gran sacerdote de la ciudad fue también el jefe político. El altar, según la expresión de Aristóteles,[188] le confería la dignidad. Esta confusión del sacerdocio y del poder no debe sorprendernos. Se la encuentra en el origen de casi todas las sociedades, sea que en la infancia de los pueblos sólo la religión pueda obtener de ellos obediencia, sea que nuestra naturaleza experimente la necesidad de no someterse jamás a otro imperio que al de una idea moral.

Ya hemos dicho cuánto se mezclaba en todo la religión de la ciudad. El hombre se sentía depender en todo momento de sus dioses y, por consecuencia, del sacerdote que se encontraba colocado entre ellos y él. Era ese sacerdote quien velaba por el fuego sagrado; era su culto de cada día, como dice Píndaro, el que salvaba cotidianamente a la ciudad.[189] El sacerdote era quien conocía las fórmulas de oración a las que los dioses no podían resistir, y en el momento del combate era él quien degollaba la víctima y atraía sobre el ejército la protección de los dioses. Era muy natural que a un hombre armado de tal poder se le reconociese y aceptase como jefe. De esta injerencia de la religión en el gobierno, en la justicia, en la guerra, resultó necesariamente que el sacerdote fuese al mismo tiempo magistrado, juez y jefe militar. "Los reyes de Esparta, dice Aristóteles,[190] tienen tres atribuciones: hacen los sacrificios, mandan en la guerra y dictan justicia." Dionisio de Halicarnaso se expresa en los mismos términos a propósito de los reyes de Roma.

Las reglas constitutivas de esta monarquía fueron muy sencillas, y no hubo necesidad de buscarlas mucho tiempo: se derivaron de las reglas mismas del culto. El fundador que había instalado el hogar sagrado fue, naturalmente, el primer sacerdote. La herencia fue al principio la regla constante para la transmisión del culto. La religión prescribía que el cuidado de la conservación del hogar pasase siempre de padre a hijo, ya se tratase del hogar de una familia, ya del de una ciudad. Así, pues, el sacerdocio fue hereditario y el poder lo acompañó.[191]

---

[188] Aristóteles, *Pol.,* VI, 5, 11. ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας ἔχουσι τὴν τιμήν.

[189] Píndaro, *Nemeas,* XI, 1-5.

[190] Aristóteles, *Política,* III, 9.

[191] Sólo hablamos aquí de la primera edad de las ciudades. Más adelante se verá que llegó un tiempo en que la herencia cesó de ser la regla: en Roma, jamás fue la realeza hereditaria, y se explica, porque Roma es de fundación relativamente reciente y data de una época en que la realeza era combatida en todas partes y se había debilitado.

by Quattrococodrilo

Un rasgo bien conocido de la antigua historia de Grecia prueba de un modo sorprendente que, al principio, la realeza pertenecía al hombre que había implantado el hogar de la ciudad. Sábese que la población de las colonias jónicas no se componía de atenienses, sino que era una mezcla de pelasgos, de eolios, de abantos, de cadmeos. Sin embargo, los hogares de las nuevas ciudades fueron erigidos todos por miembros de la familia religiosa de Codro. Y resultó que estos colonos, en lugar de tener por jefes a hombres de su raza, los pelasgos a un pelasgo, los abantos a un abanto, los eolios a un eolio, todos concedieron la realeza, en sus doce ciudades, a los Códridas.[192] Seguramente estos personajes no habían adquirido su autoridad por la fuerza, pues casi eran los únicos atenienses que había en esta numerosa aglomeración; pero como ellos habían erigido los hogares, a ellos correspondía su conservación. La realeza, pues, se les confirió sin discusión y fue hereditaria en su familia. Batos fundó a Cirene en África: los Batiadas estuvieron durante mucho tiempo en posesión de la dignidad real. Protis fundó a Marsella: los Protiadas ejercieron hereditariamente el sacerdocio y gozaron de grandes privilegios.

No fue, pues, la fuerza la que dio origen a los jefes y a los reyes en esas antiguas ciudades. Tampoco sería acertado decir que el primer rey de ellas fuera un soldado afortunado. La autoridad se derivó —como lo dice formalmente Aristóteles— del culto del hogar. En la ciudad, la religión creó al rey, de la misma manera que en la casa había creado al jefe de familia. La creencia, la indiscutible e imperiosa creencia, decía que el sacerdote, heredero del hogar, era el depositario de las cosas santas y el guardián de los dioses. ¿Cómo dudar en obedecer a tal hombre? Un rey era un ser sagrado: βασιλεῖς ἱεροί, dice Píndaro. En él se veía, si no precisamente a un dios, al menos "al hombre más poderoso para conjurar la cólera de los dioses",[193] al hombre sin cuyo concurso ninguna oración era eficaz, ningún sacrificio acepto.

Esta realeza semirreligiosa y semipolítica se estableció en todas las ciudades, desde su origen, sin esfuerzo por parte de los reyes, sin resistencia por parte de los súbditos. En el origen de los pueblos antiguos no vemos las fluctuaciones y las luchas que señalan el penoso alumbramiento de las sociedades modernas. Sábese cuánto tiempo se necesitó, tras la caída del imperio romano, para encontrar las reglas de una sociedad regular. Europa vio durante siglos cómo varios príncipes opuestos se disputaban el gobierno de los pueblos, y cómo los pueblos

[192] Herodoto, 1, 142-143. Pausanias, VII, 1-5.
[193] Sófocles, *Edipo rey*, 34.

rechazaban a veces toda organización social. Tal espectáculo no se ve ni en la antigua Grecia ni en la antigua Italia; su historia no comienza con conflictos: las revoluciones sólo aparecieron al final. Entre estos pueblos, la sociedad se formó paulatina y lentamente, por grados, pasando de la familia a la tribu y de la tribu a la ciudad, pero sin sacudidas ni luchas. La realeza se estableció muy naturalmente, en la familia primero, en la ciudad después. No fue ideada por la ambición de algunos: nació de una necesidad manifiesta a los ojos de todos. Durante largos siglos fue tranquila, honrada, obedecida. Los reyes no tenían necesidad de la fuerza material; no disponían de ejército ni de hacienda; su autoridad, sostenida por creencias que ejercían su imperio en las almas, era santa e inviolable.

Más tarde, una revolución de que hablaremos luego, derribó a la realeza en todas las ciudades. Pero al caer, no dejó ninguna inquina en el corazón de los hombres. Ese desprecio mezclado de rencor que se asocia de ordinario a las grandezas abatidas, no la hirió. Por caída que estuviese, su recuerdo se vio siempre acompañado del respeto y del afecto de los hombres. Hasta se vio algo en Grecia que no es muy común en la historia, a saber, que en las ciudades donde la familia real no se extinguió, lejos de expulsarla, seguían honrándola los mismos hombres que la habían despojado del poder. En Efeso, en Marsella, en Cirene la familia real, privada de su poder, siguió rodeada del respeto de los pueblos y hasta conservó el título y las insignias de la realeza.[194]

Los pueblos establecieron el régimen republicano; pero el nombre de rey, lejos de convertirse en una injuria, siguió siendo un título venerado. Existe el hábito de decir que esa palabra era odiosa y despreciada: ¡singular error! Los romanos la aplicaban a los dioses en sus oraciones. Si los usurpadores jamás se atrevieron a adoptar ese título, no es porque fuese odioso, sino más bien por ser sagrado.[195] En Grecia, la monarquía fue varias veces restablecida en las ciudades; pero los nuevos monarcas jamás se creyeron con derecho a llamarse reyes, y se contentaron con ser llamados tiranos.[196] La diferencia entre estos nom-

[194] Estrabón, XIV, 1, 3: καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους 'Ανδρόκλου ὀνομάζονται βασιλεῖς ἔχοντές τινας τιμὰς, προεδρίαν ἐν ἄγωσι καὶ πορφύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικοῦ γένους, σκίπωνα ἀντὶ σκήπτρου, καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Δήμητρος.—Ateneo, XIII, 36, pág. 576.

[195] Tito Livio, III, 39: *nec nominis (regii) homines tum pertæsum esse, quippe quo Jovem appellari fas sit, quod sacris etiam ut solemne retentum sit.—Sanctitas regum* (Suetonio, *Julio,* 6).

[196] Cicerón. *De rep.*, I, 33: *cur enim regem appellem, Jovis Optimi nomine, hominem dominandi cupidum aut populo oppresso dominantem, non tyrannum potius?*

by Quattrococodrilo

bres no estaba en las mayores o menores cualidades morales que radicaban en el soberano: no se llamaba rey a un buen príncipe y tirano a otro malo; era principalmente la religión la que distinguía a uno de otro. Los reyes primitivos habían desempeñado las funciones de sacerdotes y habían recibido su autoridad del hogar; los tiranos de la época posterior sólo eran jefes políticos, y sólo a la fuerza o a la elección debían su poder.

CAPÍTULO X

EL MAGISTRADO

La confusión de la autoridad política y del sacerdocio en el mismo personaje no cesó con la realeza. La revolución, que estableció el régimen republicano, no separó funciones cuya unión parecía muy natural y era entonces la ley fundamental de la sociedad humana. El magistrado que reemplazó al rey fue, como él, un sacerdote al mismo tiempo que un jefe político.

Este magistrado anual conservaba en ocasiones el título sagrado de rey.[197] En algunas partes, el nombre de pritano, que se le respetó, indicaba su función principal.[198] En otras ciudades prevaleció el título de arconta. En Tebas, por ejemplo, el primer magistrado llevaba este nombre; pero lo que Plutarco dice de esta magistratura muestra que difería poco de un sacerdocio. Durante el tiempo de su cargo, este arconta debía llevar una corona,[199] como convenía a un sacerdote; la religión le prohibía dejar crecer sus cabellos y llevar sobre sí ningún objeto de hierro, prescripciones que le hacen parecerse algo a los flamines romanos. La ciudad de Platea también tenía un arconta, y la religión de esta ciudad ordenaba que, durante todo el curso de su magistratura, estuviese vestido de blanco,[200] es decir, del color sagrado.

Los arcontas atenienses, el día en que tomaban posesión del cargo, subían a la Acrópolis; iban con la cabeza coronada de mirto, y ofrecían un sacrificio a la divinidad poliada.[201] También era costumbre que en el ejercicio de sus funciones llevasen una corona de follaje.[202] Ahora

[197] En Megara, en Samotracia. Tito Livio, XLV, 5. Bœckh, *Corp. inscr. gr.*, número 1052.
[198] Píndaro, *Nemeas*, XI.
[199] Plutarco, *Cuest. rom.*, 40.
[200] Plutarco, *Arístides*, 21.
[201] Tucídides, VIII, 70. Apolodoro. *Fragm.*, 21 (Colec. Didot, tomo I, pág. 432).
[202] Demóstenes, *in Midiam*, 33. Esquino, *in Timarch.*, 19.

bien, es indudable que la corona, convertida a la larga en emblema del poder, sólo era entonces un emblema religioso, un signo exterior, que acompañaba a la oración y al sacrificio.[203] Entre los nueve arcontas, el que se llamaba rey era, sobre todo, el jefe de la religión; pero cada uno de sus colegas tenía que llenar también alguna función sacerdotal, tenía que ofrecer algún sacrificio a los dioses.[204]

Los griegos tenían una expresión general para designar a los magistrados: decían οἱ ἐν τέλει, que significa literalmente los que están para celebrar el sacrificio:[205] vieja expresión que indica la idea que primitivamente se forjaban del magistrado. Píndaro dice de esos personajes que, por las ofrendas que hacen al hogar, aseguran la salud de la ciudad.

En Roma, el primer acto del cónsul era celebrar un sacrificio en el foro. Se conducían víctimas a la plaza pública; cuando el pontífice las había declarado dignas de ser ofrecidas, el cónsul las inmolaba con su propia mano, mientras que un heraldo ordenaba a la muchedumbre el silencio religioso y un tañedor de flauta tocaba la melodía sagrada.[206] Pocos días después, el cónsul se dirigía a Lavinio, de donde habían salido los penates romanos, y ofrecía otro sacrificio.

Cuando se examina con una poca de atención el carácter del magistrado entre los antiguos, se ve cuán poco se parece a los jefes de Estado de las sociedades modernas. Sacerdocio, justicia y mando se confunden en su persona. Representa a la ciudad, que es una asociación religiosa, tanto, por lo menos, como política. Tiene en sus manos los auspicios, los ritos, la oración, la protección de los dioses. Un cónsul es algo más que un hombre: es el intermediario entre el hombre y la divinidad. A su fortuna está asociada la fortuna pública; él es como el genio tutelar de la ciudad. La muerte de un cónsul es *funesta* a la república.[207] Cuando el Cónsul Claudio Nerón abandona el ejército para volar en socorro de su colega, Tito Livio nos dice cuán alarmada queda Roma pensando en la suerte de ese ejército; y es que, privado de su jefe, el ejército está

---

[203] Se llevaba la corona en los coros y procesiones: Plutarco, *Nicias,* 3; *Foción,* 37; Cicerón, *in Verr.*, IV, 50.

[204] Pollux, VIII, cap. IX, núms. 89 y 90: Lisias, de *Ev. prob.*, 6-8; Demóstenes, *in Neæram,* 74-79; Licurgo, colec. Didot, tomo II, pág. 362: Lisias, *in Andoc.*, 4.

[205] La expresión οἱ ἐν τέλει ὁ τά τέλη lo mismo se emplea para designar a los magistrados de Esparta que a los de Atenas. Tucídides, I, 58; II, 10; III, 36; IV, 65; VI, 88; Jenofonte, *Agesilao,* I, 36; *Helén.*, VI, 4, 1. Compárese Herodoto, I, 133; III, 18; Esquilo, *Pers.*, 204; *Agam.*, 1202; Eurípides, *Traqu.*, 238.

[206] Cicerón, *De lege., agr.*, II, 34. Tito Livio, XXI, 63; IX, 8; XLI, 10. Macrobio, *Saturn.*, III, 3.

[207] Tito Livio, XXVII, 40.

by Quattrococodrilo

al mismo tiempo privado de la protección celeste: con el cónsul han partido los auspicios, es decir, la religión y los dioses.[208]

Las demás magistraturas romanas, que en cierto sentido fueron miembros sucesivamente desgajados del consulado, reunieron como éste atribuciones sacerdotales y atribuciones políticas. Veíase en ciertos días al censor ofrecer, con la corona en la cabeza, un sacrificio en nombre de la ciudad y herir con su propia mano a la víctima. Los pretores, los ediles curules, presidían fiestas religiosas.[209] No había ningún magistrado que no tuviese que realizar algún acto sagrado, pues en el pensamiento de los antiguos toda autoridad tenía que ser religiosa en algún sentido. Los tribunos de la plebe eran los únicos que no tenían que realizar ningún sacrificio; por eso no se les contaba entre los verdaderos magistrados. Más adelante veremos que su autoridad era de naturaleza completamente excepcional.

El carácter sacerdotal afecto al magistrado se muestra, sobre todo, en la manera cómo se le elegía. A los ojos de los antiguos, no bastaba el sufragio de los hombres para establecer al jefe de la ciudad. Mientras duró la realeza primitiva, pareció natural que ese jefe fuese designado por el nacimiento, en virtud de la ley religiosa que prescribía que el hijo sucediese al padre en todo sacerdocio: el nacimiento parecía revelar suficientemente la voluntad de los dioses. Cuando las revoluciones suprimieron en todas partes la realeza, parece ser que los hombres buscaron, para suplir al nacimiento, un modo de elección que no fuera desaprobado por los dioses. Los atenienses, como muchos pueblos griegos, no encontraron otro mejor que la suerte. Pero importa no forjarse una falsa idea de ese procedimiento, que se ha convertido en motivo de acusación contra la democracia ateniense, y para eso es necesario penetrar en el pensamiento de los antiguos. La suerte no era para ellos el azar: la suerte era la revelación de la voluntad divina. Así como en los templos se recurría a ella para apoderarse de los secretos de los dioses, así también la ciudad recurría a ella para la elección de su magistrado. Se estaba persuadido de que los dioses designaban al más digno al hacer que saliese su nombre de la urna. Platón expresaba el pensamiento de los antiguos al decir: "Del hombre designado por la suerte, decimos que es caro a la divinidad, y encontramos justo que mande. Para todas las magistraturas que tocan a las cosas sagradas, dejamos a la divinidad la elección de los que le son agradables, so-

[208] Tito Livio, XXVII, 44: *castra relicta sine imperio, sine auspicio.*
[209] Varrón, *L. L.*, VI, 54. Ateneo, XIV, 79.

metiéndonos a la suerte." La ciudad creía recibir así sus magistrados de los dioses.[210]

En el fondo, y bajo diferentes apariencias, ocurría lo mismo en Roma. La designación del cónsul no debía pertenecer a los hombres. La voluntad o el capricho del pueblo no podía crear legítimamente un magistrado. He aquí cómo se designaba a un cónsul: Un magistrado en activo, esto es, un hombre en posesión ya del carácter sagrado y de los auspicios, indicaba, entre los días faustos, uno en el que debía ser nombrado el cónsul. Durante la noche que precedía a ese día, velaba a la intemperie, los ojos fijos en el cielo, observando los signos que los dioses enviaban, al mismo tiempo que pronunciaba mentalmen-

[210] Platón, *Leyes,* III, pág. 690; VI, pág. 759. Los historiadores modernos han conjeturado que la elección por suerte era invento de la democracia ateniense, y que debió existir un tiempo en que los arcontas eran elegidos por la χειροτονία. Es ésta una pura hipótesis que no se apoya en ningún texto. Al contrario, los textos presentan la elección por suerte, κλῆρος, τῶ κυαμῶ λαχεῖν, como muy antigua. Plutarco, que escribió la vida de Pericles siguiendo a escritores contemporáneos como Stesimbroto, dice que Pericles jamás fue arconta, porque esta dignidad era otorgada por la suerte, desde tiempo muy antiguo, εκ παλαίου (Plut., *Pericles,* 9). Demetrio Falereo, que había escrito algunas obras sobre la legislación de Atenas, y en particular sobre el arcontado, decía formalmente que Arístides había sido arconta por la suerte. (Demetrio, citado por Plutarco, *Arístides,* 1). Cierto que Idomeneo de Lampsaco, escritor posterior, decía que Arístides había llegado a este cargo por elección de sus conciudadanos; pero Plutarco, que nos transmite este aserto (*ibidem*), añade que, de ser exacto, es necesario entenderlo como una excepción hecha por los atenienses en favor del mérito eminente de Arístides. Herodoto, VI, 109, muestra claramente que en tiempos de la batalla de Maratón, los nueve arcontas, y entre ellos el polemarca, eran nombrados por la suerte. Demóstenes, *in Leptinem,* 90, cita una ley de donde resulta que, en tiempos de Solón, la suerte designaba ya a los arcontas. En fin, Pausanias, IV, 5, da a entender que el arcontado anual, designado por la suerte, sucedió inmediatamente al arcontado decenal, esto es, en el año 683. Es verdad que Solón fue escogido para ser arconta, ἡρέθη ἄρχων, y Arístides quizá lo fue también, pero ningún texto implica que la elección haya existido jamás como regla. La designación por la suerte parece ser tan antigua como el mismo arcontado; así, al menos, debemos pensarlo en defecto de textos contrarios. Por lo demás, éste no era un procedimiento democrático. Demetrio Falereo dice que en tiempos de Arístides sólo se echaba la suerte entre las más ricas familias, ἐκ τῶν γένων τῶν τὰ μέγιστα τιμήματα ἐχόντων. Antes de Solón, la suerte sólo se echaba entre los Eupátridas. Aún en tiempos de Lisias y Demóstenes no se metían en la urna los nombres de todos los ciudadanos (Lisias, *De invalido,* 13; *in Andocidem,* 4; *Isócrates,* π. ἀντιδόσεως, 150). No son bien conocidas las reglas de esta elección por la suerte, que, por otra parte, estaba confiada a los tesmotetas en ejercicio; lo único que puede afirmarse es que los textos, en ninguna época, indican la práctica de la χειροτονία para los nueve arcontas.—Es digno de observarse que cuando la democracia prevaleció, creó a los estrategas y les dio toda la autoridad; por lo que a estos jefes se refiere, no pensó en practicar la suerte y prefirió elegirlos por sufragio. De modo que existía la designación por suerte para las magistraturas que databan de la edad aristocrática, y la elección para las pertenecientes a la edad democrática.

by Quattrococodrilo

te el nombre de algunos candidatos a la magistratura. Si los presagios eran favorables, significaba que los dioses aceptaban esos candidatos. A la siguiente mañana, el pueblo se reunía en el campo de Marte; el mismo personaje que había consultado a los dioses presidía la asamblea. Decía en alta voz los nombres de los candidatos sobre los que había consultado a los auspicios: si entre los que solicitaban el consulado había alguno a quien no hubiesen sido favorables los auspicios, omitía su nombre. El pueblo sólo votaba por los nombres que este presidente había proclamado.[211] Si sólo nombraba a dos candidatos, el pueblo votaba necesariamente por ellos; si nombraba a tres, el pueblo escogía entre ellos. La asamblea nunca tenía derecho de dar su voto a quienes no hubiesen sido designados por el presidente, ya que sólo a los designados habían sido favorables los auspicios, y así quedaba asegurado el asentimiento de los dioses.[212]

Este modo de elección, que fue escrupulosamente observado durante los primeros siglos de la república, explica algunos rasgos de la historia romana que, a primera vista, sorprenden. Por ejemplo, se ve con gran frecuencia que el pueblo está casi unánime en querer elevar a dos hombres al consulado, y, sin embargo, no puede conseguirlo: esto se debe a que el presidente no ha consultado a los auspicios sobre esos

[211] Valerio-Máximo, I, 1, 3. Plutarco, *Marcelo,* 5. Tito Livio, IV, 7.

[212] Estas reglas del antiguo derecho público de Roma, que cayeron en desuso durante los últimos siglos de la república, están atestiguadas por numerosos textos. Dionisio, IV, 84, señala bien que el pueblo sólo vota por los nombres propuestos por el presidente de los comicios: ὁ Λουκρέτιος ἄνδρας αἱρεῖται δύο, Βροῦτον καὶ Κολλάτινον, καὶ ὁ δῆμος καλούμενος κατὰ λόχους ἐπεκύρωσε τοῖς ἄνδρασι τὴν ἀρχὴν. Si algunas centurias votaban por otros nombres, el presidente podía prescindir de esos sufragios; Tito Livio, III, 21: *consules edicunt ne quis L. Quinctium, consulem faceret; si quis fecisset, se id suffragium non observaturos.* Tito Livio, VII, 22: *consules... rationem ejus se habituros negabant.* Este último hecho es ya del año 352 antes de J. C., y el relato de Tito Livio muestra que el pueblo, en esta ocasión, tuvo muy poco en cuenta el derecho del presidente. Este derecho, convertido en letra muerta, no quedó, sin embargo, legalmente abolido, y, andando el tiempo, más de un cónsul osó recordarlo. Aulo Gelio, VI, 9: *Fulvium pro tribu ædilem curulem renuntiaverunt; at ædilis qui comitia habebat negat accipere;* el presidente, que es aquí un simple edil, se niega a aceptar y contar los sufragios. En otra ocasión, el cónsul Porcio declara que no aceptará tal candidato, *non accipere nomen ejus* (Tito Livio, XXXIX, 39). Valerio Máximo, III, 8, 3, cuenta que en la apertura de los comicios se preguntó al presidente C. Pisón si proclamaría electo a Lolio Palicano, dado el caso que éste obtuviese los sufragios del pueblo; Pisón respondió que no lo proclamaría, *non renuntiabo,* y la asamblea tuvo que dar sus sufragios a otro candidato. Vemos en Veleyo, II, 92, que un presidente de comicios prohíbe a un candidato que se presente, *profiteri vetuit,* y al persistir éste, declara que, aunque resultase electo por los sufragios del pueblo entero, no reconocerá el voto. Ahora bien, la proclamación del presidente, *renuntiatio,* era indispensable, y sin ella no había elección.

dos hombres, o que los auspicios no les han sido favorables. En cambio, se ve algunas veces que el pueblo nombra como cónsules a dos hombres que detesta:[213] quiere decir que el presidente sólo ha pronunciado dos nombres. Ha sido preciso votar por ellos, pues el voto no se expresa con un sí o un no: cada sufragio debe ostentar dos nombres propios, sin que sea posible escribir otros que no sean los designados. Cuando son presentados al pueblo candidatos que le son odiosos, puede exteriorizar su cólera retirándose sin votar: en el recinto aún quedan bastantes ciudadanos para figurar un voto.[214]

De lo dicho se infiere cuánto era el poder del presidente de los comicios, y ya no puede sorprender la expresión consagrada, *creat consules,* que no se aplicaba al pueblo, sino al presidente de los comicios. En efecto, de él mejor que del pueblo podía decirse: Crea a los cónsules, pues era él quien descubría la voluntad de los dioses. Si no era él quien hacía a los cónsules, por lo menos los dioses se servían de su mediación para hacerlos. El poder del pueblo sólo llegaba a la ratificación de la elección, o, todo lo más, a la elección entre tres o cuatro nombres, si los auspicios se habían mostrado igualmente favorables a tres o cuatro candidatos.

Es indudable que esta manera de proceder resultó muy ventajosa para la aristocracia romana; pero se engañará quien suponga que todo eso fue sólo una astucia de la misma. Semejante astucia no se concibe en los siglos en que se daba crédito a esta religión. Políticamente, tal astucia hubiera sido inútil en los primeros tiempos, pues los patricios tenían entonces mayoría en los sufragios. Hasta podría haberse revuelto contra ellos al investir a un solo hombre de un poder exorbitante. La única explicación que puede darse de estos usos, o mejor de estos ritos de la elección, es que todos creían muy sinceramente que la elección del magistrado no pertenecía al pueblo, sino a los dioses. El hombre que iba a disponer de la religión y de la fortuna de la ciudad debía ser revelado por la voz divina.

La regla primera para la elección de un magistrado era la que nos da Cicerón: "Que sea nombrado conforme a los ritos."[215] Si algunos meses después se decía ante el Senado que se había descuidado algún rito, o que había sido observado mal, el Senado obligaba a los cónsules a abdicar, y éstos obedecían. Los ejemplos son muy numerosos; y si

---

[213] Tito Livio, II, 42; II, 43. Dionisio, VIII, 87.

[214] De esto se encuentran dos ejemplos en Dionisio, VIII, 82, y Tito Livio, II, 64.

[215] Cicerón, *De legibus,* III, 3: *Auspicia patrum sunto, ollique ex se produnto qui comitiatu creare consules rite possint.* Sábese que en el *De legibus,* Cicerón casi no hace otra cosa que reproducir y explicar las leyes de Roma.

by Quattrococodrilo

en dos o tres de ellos es lícito creer que el Senado se sintió muy satisfecho al desembarazarse de un cónsul inhábil o mal intencionado, en la mayoría de los casos no puede atribuírsele otro motivo que el escrúpulo religioso.

Es verdad que cuando la suerte en Atenas o los auspicios en Roma habían designado al arconta o al cónsul, quedaba una especie de prueba para examinar el mérito del nuevo electo.[216] Pero esto mismo nos va a mostrar lo que la ciudad deseaba encontrar en su magistrado: no buscaba al hombre más valeroso en la guerra, al más hábil o al más justo en la paz, sino al más amado de los dioses. En efecto, el Senado ateniense preguntaba al nuevo electo si tenía un dios doméstico,[217] si formaba parte de una fratría, si poseía una tumba familiar, y si cumplía todos sus deberes para con los muertos.[218] ¿Por qué estas preguntas? Porque quien no tenía un culto de familia no podía formar parte del culto nacional, y no era apto para hacer los sacrificios en nombre de la ciudad. El que descuidaba el culto de sus muertos estaba expuesto a sus temibles cóleras, y a ser perseguido por invisibles enemigos. La ciudad hubiese sido muy temeraria al confiar su fortuna a tal hombre. Quería que el nuevo magistrado perteneciese a una familia pura, según la expresión de Platón,[219] pues si uno de sus antepasados hubiera cometido uno de esos actos atentatorios contra la religión, el hogar de la familia habría quedado por siempre manchado, y sus descendientes habrían sido detestados por los dioses. Tales eran las principales preguntas que se dirigían al que iba a ser magistrado. Parecería que no les preocupaba ni su carácter ni su inteligencia. Pero se tenía singular cuidado de que fuese apto para desempeñar las funciones sacerdotales, y de que la religión de la ciudad no se viera comprometida en sus manos.

---

[216] Δοκιμασία o ἀνάκρισις ἀρχόντων. Los diversos puntos de que constaba este examen se encuentran enumerados en Dinarco, *in Aristogitonem,* 17, 18, y en Pollux, VIII, 85, 86. *Cf.* Licurgo, fragmento 24 y Harpocración, V° ἕρκειος.

[217] Εἰ φράτορες εἰσὶν αὐτῷ καὶ βῶμοι Δίος ἑρκείου καὶ Απόλλωνος πατρώου (Dinarco, en Harpocración). Εἰ 'Απόλλων ἐστὶν αὐτοῖς πατρῷος καὶ Ζεὺς ἕρκιος (Pollux, VIII, 85).

[218] Εἰ ἤρια πατρῷα ἐστί (Dinarco, en *Aristog.,* 17-18). También se preguntaba al arconta si había realizado todas las campañas que se le habían confiado, y si había pagado todos sus impuestos.

[219] Platón, *Leyes,* VI, pág. 759: ὡς ὅτι μάλιστα ἐκ τῶν καθαρευουσῶν οἰκήσεων.— Por razones análogas se excluía del arcontado a cualquier hombre inválido o deforme (Lisias, *De invalido,* 13). Esto se debe a que un defecto corporal, signo de la malquerencia de los dioses, hacía a un hombre indigno de ejercer ningún sacerdocio y, por lo mismo, de desempeñar ninguna magistratura.

A lo que parece, esta especie de examen también se empleó en Roma. Es verdad que no tenemos ninguna información sobre las preguntas a que el cónsul tenía que responder; pero sabemos, por lo menos, que este examen era hecho por los pontífices, y nos es lícito creer que sólo se refería a la aptitud religiosa del magistrado.[220]

CAPÍTULO XI

LA LEY

Entre los griegos y los romanos, como entre los indos, la ley fue al principio una parte de la religión. Los antiguos códigos de las ciudades eran un conjunto de ritos, de prescripciones litúrgicas, de oraciones, al mismo tiempo que de disposiciones legislativas. Las reglas del derecho de propiedad y del derecho de sucesión se encontraban dispersas entre reglas concernientes a los sacrificios, a la sepultura y al culto de los muertos.

Lo que nos ha quedado de las más antiguas leyes de Roma, llamadas leyes reales, tan pronto se aplica al culto como a las relaciones de la vida civil. Una de ellas prohibía a la mujer culpable el acercarse a los altares; otra, que se sirviesen ciertas cosas en las comidas sagradas; otra prescribía la ceremonia religiosa que el general vencedor tenía que celebrar al volver a la ciudad. El código de las Doce Tablas, aunque más reciente, también contenía minuciosas prescripciones sobre los ritos religiosos de la sepultura. La obra de Solón era a la vez un código, una constitución y un ritual; allí se reglamentaba el orden de los sacrificios y el precio de las víctimas, así como los ritos de las nupcias y el culto de los muertos.

Cicerón, en su Tratado de las Leyes, traza el plan de una legislación que no es completamente imaginaria. Por el fondo como por la forma de su código, imita a los antiguos legisladores. He aquí las primeras leyes que escribe: "Que nadie se acerque a los dioses si no tiene las manos puras; que se conserven los templos de los padres y la morada de los lares domésticos; que los sacerdotes sólo empleen en las comidas sagradas los alimentos prescritos; que se tribute a los dioses manes el debido culto." Seguramente que el filósofo romano se preocupaba poco de esta vieja religión de los lares y de los manes; pero

[220] Dionisio, II, 73: οἱ ποντίφικες... τὰς ἀπχὰς ἀπάσας ἐξετάζουσι.—No tenemos necesidad de advertir que en los últimos siglos de la república, este examen sólo era una vana fórmula, suponiendo que todavía se practicase.

by Quattrococodrilo

trazaba un código a imagen de los códigos antiguos, y se creía obligado a incluir en él las reglas del culto.

En Roma era una verdad reconocida que no se podía ser buen pontífice si se desconocía el derecho,[221] y recíprocamente, que no se podía conocer el derecho si se ignoraba la religión. Los pontífices fueron, durante mucho tiempo, los únicos jurisconsultos. Como no había casi ningún acto de la vida que no tuviese relación con la religión, resultaba que casi todo estaba sometido a las decisiones de esos sacerdotes, y que ellos solos eran jueces competentes en infinito número de procesos. Todas las cuestiones referentes al matrimonio, al divorcio, a los derechos civiles y religiosos de los hijos, se dilucidaban ante su tribunal. Eran jueces en los casos de incesto y en los del celibato. Como la adopción se relacionaba con la religión, sólo podía hacerse con el asentimiento del pontífice. Hacer testamento era romper el orden que la religión había establecido para la sucesión de los bienes y la transmisión del culto; por eso, en los orígenes, el testamento tuvo que ser autorizado por el pontífice. Como los límites de toda propiedad estaban marcados por la religión, cuando litigaban dos vecinos, tenían que hacerlo ante el pontífice o ante los sacerdotes llamados hermanos arvales.[222] Y he allí por qué los mismos hombres eran pontífices y jurisconsultos: derecho y religión formaban una sola cosa.[223]

En Atenas, el primer arconta y el rey tenían casi las mismas atribuciones judiciales que el pontífice romano. Esto se debe a que el arconta tenía la misión de velar por la perpetuidad de los cultos domésticos,[224] y el rey, bastante semejante al pontífice de Roma, tenía la dirección suprema de la religión de la ciudad. Así, el primero juzgaba en todos los debates que tocaban al derecho de familia, y el segundo en todos los delitos que se referían a la religión.[225]

El modo de generación de las leyes antiguas aparece claramente. No es un hombre quien las ha inventado. Solón, Licurgo, Minos, Numa, han podido poner por escrito las leyes de sus ciudades, pero no las han hecho. Si por legislador entendemos un hombre que crea un código con la fuerza de su genio y que lo impone a los demás hombres, este legis-

---

[221] Cicerón, *De legibus*, II, 19: *Pontificem nemimem bonum esse nisi qui jus civile cognoscit.*

[222] Cicerón, *De legibus*, II, 9, 19, 20, 21. *De arusp. resp.*, 7; *Pro domo*, 12, 14. Dionisio, II, 73. Tácito, *Anales*, I, 10; *Hist.*, I, 15. Dion Casio, XLVIII, 44. Plinio. *H. N.*, XVIII, 2. Aulo Gelio, V, 19; XV, 27. Pomponio en el *Digesto. De origine juris.*

[223] De ahí procede esa vieja definición que los jurisconsultos han conservado hasta Justiniano: *Jurisprudentia est rerum divinarum atque humanarium notitia.*

[224] Iseo, *de Apollod, hered*, 30.

[225] Pollux, VIII, 90. Andócides, *de Misteriis*, 111.

lador jamás existió entre los antiguos. La ley antigua tampoco se originó de los votos del pueblo. La idea de que el número de sufragios podía hacer una ley apareció mucho más tarde en las ciudades, y sólo cuando dos revoluciones las habían transformado. Hasta entonces ofreciéronse las leyes como algo antiguo, inmutable y venerable. Tan viejas como la ciudad, el fundador las había *colocado* al mismo tiempo que *colocaba* el hogar, *moresque viris et mœnia ponit.* Las había instituido al mismo tiempo que instituía la religión. Pero ni siquiera puede decirse que él mismo las concibiese. ¿Quién es, por lo tanto, el verdadero autor? Cuando hablábamos antes de la organización de la familia y de las leyes griegas o romanas que regulaban la propiedad, la sucesión, el testamento, la adopción, observamos cómo esas leyes correspondían exactamente a las creencias de las antiguas generaciones. Si se colocan esas leyes ante la equidad natural, se las encuentra frecuentemente en contradicción con ella, y parece muy evidente que no es en la noción del derecho absoluto y en el sentimiento de lo justo donde se ha ido a buscarlas. Pero que se coloquen esas mismas leyes en presencia del culto de los muertos y del hogar, que se las compare con diversas prescripciones de esa religión primitiva, y se reconocerá que con todo esto se hallan en perfecto acuerdo.

El hombre no ha tenido que examinar su conciencia para decir: —Esto es justo y esto no lo es—. No es de este modo como ha nacido el derecho antiguo. Pero el hombre creía que el hogar sagrado pasaba del padre al hijo en virtud de la ley religiosa; de allí resultó que la casa fue un bien hereditario. El hombre que había enterrado a su padre en su campo, creía que el espíritu del muerto tomaba posesión por siempre de ese campo y exigía de su posteridad un culto perpetuo; de allí resultó que el campo, dominio del muerto y lugar de los sacrificios, se convirtió en propiedad inalienable de una familia. La religión decía: —El hijo continúa el culto, no la hija; y la ley dijo con la religión: —El hijo hereda, la hija no hereda; el sobrino por la rama de los hombres hereda, pero no el sobrino por la rama de las mujeres. He ahí cómo se elaboró la ley; se presentó por sí misma y sin que se haya necesitado buscarla. Era una consecuencia directa y necesaria de la creencia; era la religión misma aplicada a las relaciones de los hombres entre sí.

Los antiguos decían que sus leyes las habían recibido de los dioses. Los cretenses atribuían las suyas, no a Minos, sino a Júpiter; los lacedemonios creían que su legislador no era Licurgo, sino Apolo. Los romanos decían que Numa había escrito bajo el dictado de una de las divinidades más poderosas de la antigua Italia, la diosa Egeria. Los etruscos habían recibido sus leyes del dios Tages. Hay algo de

by Quattrococodrilo

verdadero en todas esas tradiciones. El verdadero legislador entre los antiguos no fue el hombre, sino la creencia religiosa que tenía en sí mismo.

Las leyes fueron durante mucho tiempo una cosa sagrada. Aun en la época en que se admitió que la voluntad de un hombre o los sufragios de un pueblo podían decretar una ley, era necesario que se consultase la religión y que ésta por lo menos diera su consentimiento. En Roma no se creía que la unanimidad de los sufragios bastase para dictar una ley; se necesitaba todavía que los pontífices aprobasen la decisión del pueblo, y que los augures atestiguasen que los dioses eran favorables a la ley propuesta.[226] Un día en que los tribunos plebeyos querían que la asamblea de las tribus adoptase cierta ley, un patricio les dijo: "¿Qué derecho tenéis para hacer una ley nueva o para tocar a las leyes existentes? Vosotros, que no disponéis de los auspicios; vosotros, que en vuestras asambleas no celebráis actos religiosos, ¿qué tenéis de común con la religión y las cosas sagradas, entre las cuales figura la ley?"[227]

Así se concibe el respeto y adhesión que los antiguos han conservado durante mucho tiempo a sus leyes. En ellas no veían una obra humana. Tenían un origen santo. No es una vana frase cuando Platón dice que obedecer a las leyes es obedecer a los dioses. No hace más que expresar el pensamiento griego cuando, en el *Critón,* muestra a Sócrates dando su vida porque la ley se la pide. Antes de Sócrates, se había escrito en las Termópilas: "Viajero, di a Esparta que hemos muerto aquí por obedecer a sus leyes." La ley entre los antiguos fue siempre santa; en tiempos de la realeza fue reina de los reyes; en tiempos de las repúblicas fue reina de los pueblos. Desobedecerla era sacrilegio.

En principio, la ley era inmutable, puesto que era divina. Conviene observar que nunca se derogaban las leyes. Podían dictarse otras nuevas, pero las antiguas subsistían siempre, aunque hubiese contradicción entre ambas. El Código de Dracón no quedó abolido por el de Solón,[228] ni

[226] Dionisio, IX, 41: τὰς φρατριαρχικὰς ψηφηφορίας ἔδει, προβουλευσαμένης τῆς βουλῆς, καὶ τοῦ πλήθους κατὰ φρατρίας τὰς ψήφους ἐπενέγκαντος, καὶ μετ' ἀμφότερα ταῦτα τῶν παρὰ τοῦ Δαιμονίου σημείων καὶ οἰωνῶν μηδὲν ἐναντιωθέντων, τότε κυρίας εἶναι. Esta regla, muy rigurosamente observada en el primer siglo de la república, desapareció luego o fue eludida.

[227] Dionisio, X, 4: τίνος ὑμῖν μέτεστι τῶν ἱερῶν, ὡν ἕν τι καὶ νόμος ἦν. *Cf.* Tito Livio, II, 41: *nec plebem nec tribunos legem ferre posse.*

[228] Andócides, *De mysteriis,* 82: ἔδοξε τῷ δήμῳ, Τισάμενος εἶπε, πολιτεύεσθαι 'Αθηναίους κατὰ τὰ πάτρια, νόμοις δὲ χρῆσθαι τοῦ Σόλωνος, χρῆσθαι δὲ καὶ τοῖς

las Leyes Reales por las Doce Tablas. La piedra donde la ley estaba grabada era inviolable; sólo los menos escrupulosos se creían permitido el moverla. Este principio ha sido la causa principal de la gran confusión que se observa en el derecho antiguo. Leyes opuestas y de distintas épocas se encontraban reunidas en él, y todas tenían derecho al respeto. Se ve en un alegato de Iseo a dos hombres disputándose una herencia: cada cual alega una ley en su favor; ambas leyes son absolutamente contrarias e igualmente sagradas. Así también el Código de Manú conserva la antigua ley que establece el derecho de primogenitura, y a continuación añade otra que prescribe el reparto igual entre los hermanos.

La ley antigua nunca tiene considerandos. ¿Por qué habría de tenerlos? No tiene que dar sus razones; está allí porque los dioses la han hecho. No se la discute, se impone; es una obra de autoridad: los hombres la obedecen, porque tienen fe en ella.

Durante largas generaciones, las leyes no fueron escritas; se transmitían de padres a hijos, con la creencia y la fórmula de la oración. Eran una tradición sagrada que se perpetuaba en torno del hogar, de la familia o del hogar de la ciudad.

El día en que se empezó a ponerlas por escrito, se las consignó en los libros sagrados, en los rituales, entre oraciones y ceremonias. Varrón cita una antigua ley de la ciudad de Túsculo, y añade que la ha leído en los libros sagrados de esa ciudad.[229] Dionisio de Halicarnaso, que había consultado los documentos originales, dice que en Roma, antes de la época de los Decenviros, las pocas leyes escritas que había estaban en los libros sagrados.[230] Más tarde la ley salió de los rituales; se la escribió aparte; pero siguió el uso de colocarla en un templo, y los sacerdotes conservaron el encargo de su custodia.

Escritas o no, esas leyes se formulaban siempre en brevísimas sentencias, que pueden compararse por su forma a los versículos del libro de Moisés o a los zlocas del libro de Manú. Hasta hay fuertes indicios de que las palabras de la ley eran rítmicas.[231] Aristóteles dice que antes de que las leyes estuvieran escritas, se las cantaba.[232] De ello

Δράκοντος θέσμοις, οἷσπερ ἐχρώμεθα ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ. *Cf.* Demóstenes, *in Evergum*, 71; *in Leptinem*, 158. Pollux, IX, 61.—Aulo Gelio, XI, 18: *Draconis leges, quoniam videbantur acerbiores, non decreto jussoque, sed tacito illiteratoque Atheniensium consensu obliteratæ sunt.*

[229] Varrón, *De ling., lat.*, VI, 16.

[230] Dionisio, X, 1: ἐν ἱεραῖς βίβλοις ἀποκείμενα.

[231] Eliano, *H. V.*, II, 39.

[232] Aristóteles, *Probl.*, XIX, 28.

by Quattrococodrilo

han quedado vestigios en la lengua: los romanos llamaban a las leyes *carmina,*[233] versos; los griegos decían νόμοι, cantos.[234]

Estos antiguos versos eran textos invariables. Cambiar una letra en ellos, permutar la colocación de una palabra, alterar el ritmo, hubiese significado destruir la ley misma, al destruir la forma sagrada con que se había revelado a los hombres. La ley era como la oración: sólo agradaba a la divinidad si se la recitaba exactamente, y se hacía impía si una sola palabra cambiaba en ella. En el derecho primitivo, lo externo, la letra, lo es todo: no hay que buscar el sentido o el espíritu de la ley. Ésta no vale por el principio moral que contiene, sino por las palabras de que su fórmula consta. Su fuerza radica en las palabras sagradas que la componen.

Entre los antiguos, y sobre todo en Roma, la idea del derecho era inseparable del empleo de ciertas palabras sacramentales. ¿Tratábase, por ejemplo, de contraer una obligación? Uno debía decir: *Dari spondes?,* y el otro tenía que responder: *Spondeo.* Si no se pronunciaban estas palabras, tampoco había contrato. En vano el acreedor reclamaba el pago de la deuda: el deudor nada debía, pues lo que obligaba al hombre en este derecho antiguo, no era la conciencia ni el sentimiento de lo justo, sino la fórmula sagrada.

Esta fórmula, pronunciada entre dos hombres, establecía un lazo de derecho. Donde no había fórmula, no existía el derecho.

Las formas peregrinas del antiguo procedimiento romano no pueden sorprendernos, si recordamos que el derecho antiguo era una religión; la ley, un texto sagrado; la justicia, un conjunto de ritos. El demandante persigue con la ley, *agit lege.* Por el enunciado de la ley se apodera del adversario. Pero ha de tener cuidado: para tener la ley a su favor, necesita conocer sus términos y pronunciarlos exactamente. Si pronuncia una palabra por otra, la ley ya no existe y no puede defenderlo. Gayo refiere la historia de un hombre cuyo vecino le había cortado las viñas: el hecho constaba; recitó la ley, pero ésta decía árboles, y él pronunció viñas: perdió el proceso.[235]

El enunciado de la ley no era suficiente. Era preciso, además, un acompañamiento de signos exteriores, que eran como los ritos de esa ceremonia religiosa, que se llamaba contrato o procedimiento en justicia. Por eso en cada venta había que emplear el trozo de cobre y la

---

[233] Tito Livio, I, 26: *Lex horrendi carminis erat.*

[234] Νέμω, repartir; νόμος, división, medida, ritmo, canto; véase Plutarco. *De musica,* pág. 1133; Píndaro, *Pit.,* XII, 41; *frag,* 190 (edic. Heyne). Ecoliasta de Aristófanes. *Cab.,* 9: Νόμοι καλοῦνται οἱ εἰς θεοὺς ὕμνοι.

[235] Gayo, *Inst.,* IV, 11.

balanza; para adquirir cualquier cosa, había que tocarla con la mano, *mancipatio;* si se disputaba una propiedad, había combate ficticio, *manuum consertio.* De ahí las formas de la liberación, las de la emancipación, las de la acción en justicia y toda la pantomima del procedimiento.

Como la ley formaba parte de la religión, participaba del carácter misterioso de toda esta religión de las ciudades. Las fórmulas de la ley se conservaban secretas, como las del culto. Se ocultaban al extranjero, y aun al plebeyo. Y esto, no porque los patricios hubiesen calculado que la posesión exclusiva de las leyes les daría gran fuerza, sino porque la ley, por su origen y naturaleza, pareció durante mucho tiempo un misterio, en el que no se podía estar iniciado sin estarlo antes en el culto nacional y en el culto doméstico.

El origen religioso del derecho antiguo también nos explica uno de los principales caracteres de ese derecho. La religión era puramente *civil,* esto es, especial a cada ciudad: de ella no podía derivarse más que un derecho *civil.* Pero conviene precisar el sentido que esta palabra tenía entre los antiguos. Cuando decían que el derecho era civil, *jus civile,* νόμοι πολιτικοί, no sólo entendían que cada ciudad tenía su código, como en nuestros días cada Estado tiene el suyo. Querían decir que sus leyes sólo tenían valor y efecto entre miembros de una misma ciudad. No era suficiente habitar en una ciudad para quedar sometido a sus leyes y ser protegido por ellas: era preciso ser ciudadano. La ley no existía para el esclavo; tampoco existía para el extranjero. Luego veremos que el extranjero domiciliado en una ciudad no podía ser propietario en ella, ni heredar, ni testar, ni hacer contrato de ninguna especie, ni presentarse ante los tribunales ordinarios de los ciudadanos. Si en Atenas era acreedor de un ciudadano, no podía acudir a la justicia para el pago de la deuda: la ley no reconocía contrato válido para él.

Estas disposiciones del antiguo derecho eran de una lógica perfecta. El derecho no había nacido de la idea de justicia, sino de la religión, y no se concebía fuera de ella. Para que existiese una relación de derecho entre dos hombres, era preciso que entre ellos hubiese ya una relación religiosa, es decir, que profesasen el culto de un mismo hogar y los mismos sacrificios. Cuando no existía entre dos hombres esta comunidad religiosa, tampoco parecía que pudiese existir alguna relación de derecho. Ahora bien, ni el esclavo ni el extranjero participaban en la religión de la ciudad. Un extranjero y un ciudadano podían vivir uno al lado del otro, durante muchos años, sin que pudiera concebirse la posibilidad de establecer un lazo de derecho entre ellos. El derecho sólo era un aspecto de la religión. Sin religión común, no había ley común.

by Quattrococodrilo

CAPÍTULO XII

EL CIUDADANO Y EL EXTRANJERO

Reconocíase al ciudadano en que tenía parte en el culto de la ciudad, y de esa participación emanaban todos sus derechos civiles y políticos. El que renunciaba al culto renunciaba al derecho. Ya hemos hablado de los banquetes públicos, que eran la principal ceremonia del culto nacional. Pues bien, en Esparta, el que no asistía a ellos, aunque no fuese por culpa suya, dejaba inmediatamente de figurar entre los ciudadanos.[236] Cada ciudad exigía que todos sus miembros tomasen parte en las fiestas de su culto.[237] En Roma era preciso haber estado presente en la ceremonia santa de la lustración para gozar de los derechos políticos.[238] El hombre que no había asistido, es decir, que no había tomado parte en la oración común y en el sacrificio, no era ciudadano hasta el siguiente lustro.

Si se quiere definir al ciudadano de los tiempos antiguos por su atributo más esencial, es necesario decir que es el hombre que posee la religión de la ciudad. Es aquél que honra a los mismos dioses que ella.[239] Es aquél por quien el arconta o el pritano ofrece el sacrificio de cada día,[240] es el que tiene derecho de acercarse a los altares, el que puede penetrar en el recinto sagrado donde se celebran las asambleas, el que asiste a las fiestas, el que forma en las procesiones y se mezcla a las panegirias, el que toma asiento en las comidas sagradas y recibe su parte de las víctimas. Así este hombre, el día en que fue inscrito en el registro de los ciudadanos, juró que practicaría el culto de los dioses de la ciudad y combatiría por ellos.[241] Véanse los términos de

---

[236] Aristóteles, *Pol.,* II, 6, 21 (II, 7).

[237] Bœckh, *Corp. inscr.,* núm. 3641 *b,* tomo II, pág. 1131. De igual manera, en Atenas, el hombre que había sido designado para tomar parte en las comidas públicas y no cumplía con este deber, era juzgado y castigado; véase una ley citada por Ateneo, VI, 26.

[238] Dionisio, IV, 15; V, 75. Cicerón. *Pro Cœcina,* 34. Veleyo, II, 15. Se admitió una excepción para los soldados en campaña; pero aun entonces era preciso que el censor enviase a tomar sus nombres para que, inscritos en el registro de la ceremonia, fuesen considerados como presentes.

[239] Οὓς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς νομίζων (Jenofonte, Memor., I, 1).

[240] Sobre los sacrificios que los pritanos celebraban cada día en nombre de la ciudad, véase Antifón, *super choreuta,* 45.

[241] Καὶ τὰ ἱερὰ τὰ πάτρια τιμήσω... ἀμυνῶ δὲ ὑπὲρ ἱερῶν. La fórmula entera de este juramento se encuentra en Pollux, XIII, 105-106.

la lengua: ser admitido entre los ciudadanos se expresa en griego con las palabras μετεῖναι τῶν ἱερῶν, participar de las cosas sagradas.[242]

Al contrario, el extranjero es el que no tiene acceso al culto, aquél a quien no protegen los dioses de la ciudad y que ni siquiera tiene el derecho de invocarlos, pues esos dioses nacionales sólo quieren recibir oraciones y ofrendas del ciudadano; rechazan al extranjero; el acceso a sus templos le está prohibido, y su presencia durante las ceremonias es un sacrilegio. Nos ha quedado un testimonio de este antiguo sentimiento de repulsión en uno de los principales ritos del culto romano: el pontífice, cuando sacrifica al aire libre, debe cubrirse la cabeza, "pues no conviene que ante los fuegos sagrados, en el acto religioso que se ofrece a los dioses nacionales, el rostro de un extranjero se ofrezca a los ojos del pontífice; los auspicios resultarían alterados".[243] Un objeto sagrado, caído momentáneamente en poder de un extranjero, se convertía inmediatamente en profano, y sólo podía recobrar su carácter religioso mediante una ceremonia expiatoria.[244] Si el enemigo había tomado una ciudad, y los ciudadanos llegaban a reconquistarla, era preciso, ante todo, que se purificasen los templos y que todos los hogares se apagasen y renovasen: el contacto de los extranjeros los había mancillado.[245]

Así es como la religión establecía entre el ciudadano y el extranjero una profunda e imborrable distinción.[246] Esta misma religión, mientras imperó sobre las almas, prohibió que se comunicase al extranjero el derecho de ciudad. En tiempos de Herodoto, Esparta aún no lo había concedido a nadie, excepto a un adivino, y aun en este caso había sido necesaria la orden formal del oráculo.[247] Atenas lo otorgaba a veces, pero; ¡con qué precauciones! Ante todo, se necesitaba que el pueblo

[242] Decreto referente a los plateos, en Demóstenes, *in Neæram,* 104. *Cf. ibidem,* 113: τελετῶν καὶ ἱερῶν καὶ τιμῶν μετέχειν. Véase también Isócrates, *Panegir.,* 43, y Estrabón, IX, 3, 5.

[243] Virgilio, *En.,* III, 406. Festo, V°, *Exesto: Lictor in quibusdam sacris clamitabat, hostis exesto.* Sábese que *hostis* se decía del extranjero (Macrobio, I, 17; Varrón, *De ling. lat.,* V, 3; Plauto, *Trinumus,* I, 2, 65); *hostilis facies,* en Virgilio, significa el rostro de un extranjero.

[244] *Digesto, lib.* XI, título 6, 36.

[245] Puede verse un ejemplo de esta regla, para Grecia, en Plutarco, *Arístides,* 20, y para Roma, en Tito Livio, V, 50.

[246] Esas reglas de los tiempos antiguos se dulcificaron más adelante: los extranjeros obtuvieron el derecho de entrar en los templos de la ciudad y depositar en ellos sus ofrendas. Pero aún quedaron algunas fiestas y sacrificios de los que el extranjero siempre fue excluido. Véase Bœckh, *Corp. inscr.,* núm. 101: Πειραιεῦσι νόμιμόν ἐστιν εἰσέναι, ἄλλω δὲ μή.

[247] Herodoto, IX, 33-35. Sin embargo, Aristóteles dice que los antiguos reyes de Esparta habían concedido de muy buen grado el derecho de ciudad *(Política,* II, 9, 12).

by Quattrococodrilo

reunido votase la admisión del extranjero; pero esto aún no era nada: era preciso que, nueve días después, votase una segunda asamblea en el mismo sentido, y en escrutinio secreto, y que resultasen favorables seis mil sufragios, por lo menos; cifra que resultaba enorme si se piensa que era muy raro que una asamblea ateniense reuniese tal número de ciudadanos. En fin, cualquiera de los atenienses podía oponer una especie de veto, atacar el decreto ante los tribunales como atentatorio a las antiguas leyes, y conseguir su anulación. No había, seguramente, otro acto público al que el legislador hubiese rodeado de tantas dificultades y precauciones como a aquél en que se iba a conferir el título de ciudadano a un extranjero; menores eran, con mucho, las formalidades necesarias para declarar la guerra o elaborar una nueva ley. ¿Por qué se oponían tantas dificultades al extranjero que deseaba ser ciudadano? Seguramente no se temía que en las asambleas políticas su voto inclinase la balanza. Demóstenes nos dice el verdadero motivo y el verdadero pensamiento de los atenienses: "Es necesario pensar en los dioses y conservar su pureza a los sacrificios." Excluir al extranjero es "velar por las ceremonias santas". Admitir a un extranjero entre los ciudadanos es "darle parte en la religión y en los Sacrificios".[248] Ahora bien, para semejante acto el pueblo no se creía completamente libre y se sentía sobrecogido de un escrúpulo religioso, pues sabía que los dioses nacionales rechazaban al extranjero y que los sacrificios quizá fuesen perturbados con la presencia del advenedizo. La concesión del derecho de ciudad al extranjero era una verdadera violación de los principios fundamentales del culto nacional, y por eso la ciudad se mostró al principio tan avara en otorgarlo. Hay que añadir aun que el hombre tan difícilmente admitido como ciudadano, no podía ser arconta ni sacerdote. La ciudad le permitía asistir a su culto, pero presidirlo hubiera sido excesivo.

Nadie podía ser ciudadano en Atenas, si lo era en otra ciudad,[249] pues existía una imposibilidad religiosa en ser a la vez miembro de dos ciudades, como ya hemos visto que existía en ser miembro de dos familias. No se podía pertenecer simultáneamente a dos religiones.

La participación en el culto implicaba la posesión de derechos. Como el ciudadano podía asistir al sacrificio que precedía a la asamblea, también podía votar en ella. Como podía hacer los sacrificios en nombre de la ciudad, podía ser pritano y arconta. Poseyendo la religión de la ciudad, podía invocar su ley y observar todos los ritos del procedimiento.

---

248 Demóstenes, *in Neæram*, 89, 91, 92, 113, 114.

249 Plutarco, *Solón*, 24. Cicerón, *Pro Cæcina*, 34.

Al contrario, como el extranjero no tenía ninguna parte en la religión, tampoco disfrutaba de ningún derecho. Si entraba en el recinto sagrado que el sacerdote había trazado para la asamblea, se le condenaba a muerte. Las leyes de la ciudad no existían para él. Si había cometido algún delito, se le trataba como a esclavo y se le castigaba sin forma de proceso, pues la ciudad no le debía ninguna justicia.[250] Cuando se llegó a sentir la necesidad de tener una justicia para el extranjero, fue preciso establecer un tribunal excepcional. Roma tenía un pretor para juzgar al extranjero (*prætor peregrinus*). El juez de los extranjeros era en Atenas el polemarca, esto es, el mismo magistrado que tenía a su cargo los cuidados de la guerra y de todas las relaciones con el enemigo.[251]

Ni en Roma ni en Atenas podía ser propietario el extranjero.[252] No podía casarse, o al menos no se reconocía su matrimonio; los hijos nacidos de la unión de un ciudadano y una extranjera se reputaban como bastardos.[253] No podía hacer un contrato con un ciudadano; la ley, al menos, no reconocía a tal contrato ningún valor. Al principio, no tenía derecho a ejercer el comercio.[254] La ley romana le prohibía heredar de un ciudadano, y hasta que un ciudadano le heredase.[255] Se llevaba tan lejos el rigor de este principio, que si algún extranjero obtenía el derecho de ciudadano romano sin que su hijo, nacido antes de esta época, gozase del mismo favor, el hijo se convertía en un extranjero en relación a su padre y no podía heredarle.[256] La distinción entre ciudadano y extranjero era más fuerte que el lazo de naturaleza entre padre e hijo.

A primera vista parecerá que se hubiese puesto gran cuidado en establecer un sistema de vejación contra el extranjero. Nada de eso. Al contrario, Atenas y Roma le dispensaban buena acogida y le protegían por razones de comercio o de política. Pero su benevolencia y hasta su interés no podían abolir las antiguas leyes que la religión había establecido. Esta religión no permitía que el extranjero se convirtiese en pro-

[250] Aristóteles, *Política,* III, 1, 3. Platón, *Leyes,* VI.

[251] Demóstenes, *in Neæram,* 49. Lisias, *in Pancleonem,* 2, 5, 13. Pollux, VIII, 91. Harpocración, V° πολέμαρχος.

[252] Jenofonte, *De vectigal.,* II, 6. El extranjero podía obtener, por favor individual, lo que el derecho griego llamaba ἔγκτησις, y el derecho romano *jus commercii.*

[253] Demóstenes, *in Neæram,* 16. Aristófanes, *Pájaros,* 1652. Aristóteles, *Polít.,* III, 3, 5. Plutarco, *Pericles,* 37. Pollux, III, 21. Ateneo, XIII, 38. Tito Livio, XXXVIII, 36 y 43. Gayo, I, 67. Ulpiano, V. 4-9. Pablo, II, 9.—Se necesitaba una ley especial de la ciudad para conceder a los habitantes de otra ciudad la ἐπιγαμία o el *connubium.*

[254] Ulpiano, XIX, 4. Demóstenes, *Pro Phorm.,* 6; *in Eubulidem,* 31.

[255] Cicerón, *Pro Archia.* 5. Gayo, II, 110.

[256] Pausanias, VIII, 43.

by Quattrococodrilo

pietario, porque no podía tener parte en el suelo religioso de la ciudad. No permitía que el extranjero heredase al ciudadano, ni que el ciudadano heredase al extranjero, pues cualquier transmisión de bienes implicaba la transmisión de un culto, y tan imposible era al ciudadano realizar el culto del extranjero, como al extranjero el del ciudadano.

Se podía acoger al extranjero, velar por él, hasta estimarle si era rico u honorable; no se le podía dar parte en la religión y en el derecho. El esclavo, en cierto sentido, era mejor tratado que él; pues el esclavo, miembro de una familia cuyo culto compartía, estaba unido a la ciudad por mediación de su amo y los dioses le protegían. Por eso la religión romana decía que la tumba del esclavo era sagrada, pero no lo era la del extranjero.[257]

Para que el extranjero significase algo ante la ley, para que pudiese comerciar, contratar, gozar en seguridad de sus bienes, para que la justicia de la ciudad pudiera defenderle eficazmente, era necesario que se hiciese cliente de un ciudadano. Roma y Atenas querían que todo extranjero adoptase un patrono.[258] Sometiéndose a la clientela y a la dependencia de un ciudadano, el extranjero quedaba incorporado por esta mediación a la ciudad. Entonces participaba de algunos beneficios del derecho civil y obtenía la protección de las leyes.

Las antiguas ciudades castigaban la mayoría de las faltas cometidas contra ellas despojando al culpable de su calidad de ciudadano. Esta pena se llamaba ἀτιμία.[259] El hombre que la sufría ya no podía revestir ninguna magistratura, ni formar parte de los tribunales, ni hablar en las asambleas. Al mismo tiempo, se le prohibía la práctica de la religión; la sentencia decía "que ya no entraría en ningún santuario de la ciudad, que ya no tendría el derecho de coronarse con flores en los días en que los ciudadanos se coronan, que ya no pisaría el recinto que el agua lustral y la sangre de las víctimas trazaban en el ágora".[260]

---

[257] *Digesto, lib.* XI, tít. 7, 2; lib. XLVII, tít. 12.

[258] Harpocración, προστάτης. Pollux, III, 56. Licurgo, *in Leocratem,* 21. Aristóteles, *Polit.,* III, 1, 3.

[259] Sobre la ἀτιμία en Atenas, véase Esquino, *in Timarchum,* 21; Andócides, *de Mysteriis,* 73-80; Plutarco, *Foción,* 26, 33, 34, 37.—Sobre la ἀτιμία en Esparta, Herodoto, VII, 231: Tucídides, V, 34; Plutarco, *Agesilao,* 30. La misma penalidad se imponía en Roma, expresándola con las palabras *infamia* o *tribu movere;*Tito Livio, VII, 2; XXIV, 18; XXIX, 37; XLII, 10; XLV, 15; Cicerón. *Pro Cluentio,* 43; *de Oratore,* II, 67; Valerio Máximo, II, 9, 6; Ps. Asconio, edición Orelli, pág. 103; *Digesto,* lib. III, tít. 2. Dionisio, XI, 63, traduce *infames* por ἄτιμοι, y Dion Casio, XXXVIII, 13, da *tribu movere* por ἀτιμάζειν.

[260] Esquino, *in Timarchum,* μὴ ἐξέστω αὐτῷ ἱερωσύνην ἱεράσαθαι, μήδ' εἰς τὸ δημοτέλη ἱερὰ εἰσίτω, μήδ' ἐν ταῖς κοιναῖς στεφανηφορίαις στεφανούσθω, μήδ' ἐντὸς τῶν τῆς ἀγορᾶς περιρραντηρίων πορευέσθω. Lisias, *in Andocidem,* 24; εἴργεσθαι τῆς ἀγορᾶς καὶ τῶν ἱερῶν.

Los dioses de la ciudad ya no existían para él. Al mismo tiempo perdía todos los derechos civiles; ya no comparecía ante los tribunales, ni siquiera como testigo; agraviado, no le era permitido querellarse; "se le podía pegar impunemente";[261] las leyes de la ciudad no le protegían. Para él ya no había ni compra, ni venta, ni contrato de ninguna especie.[262] Resultaba un extranjero en la ciudad. Derechos políticos, religión, derechos civiles, lo perdía todo a la vez. Todo esto estaba comprendido en el título de ciudadano y se perdía con él.

CAPÍTULO XIII

EL PATRIOTISMO. EL DESTIERRO

La palabra patria significaba, entre los antiguos, la tierra de los padres, *terra patria.* La patria de cada hombre era la parte de terreno que su religión doméstica o nacional había santificado, la tierra donde reposaban los huesos de sus antepasados, y ocupada por sus almas. La patria chica era el recinto familiar, con su tumba y su hogar. La patria grande era la ciudad, con su pritaneo y sus héroes, con su recinto sagrado y su territorio marcado por la religión. "Tierra sagrada de la patria", decían los griegos. No era ésta una vana frase. Este suelo era verdaderamente sagrado para el hombre, pues estaba habitado por sus dioses. Estado, ciudad, patria: estas palabras no eran una abstracción, como entre los modernos; representaban realmente todo un conjunto de divinidades locales, con un culto cotidiano y creencias arraigadas en el alma.

Así se explica el patriotismo de los antiguos, sentimiento enérgico que era para ellos la virtud suprema, a la que se subordinaban todas las demás. Cuanto para el hombre había de más caro se confundía con la patria. En ella encontraba su bien, su seguridad, su derecho, su fe, su dios. Al perderla, lo perdía todo. Era casi imposible que el interés privado estuviese en desacuerdo con el interés público. Platón dice: La patria nos engendra, nos sustenta, nos educa. Y Sófocles: La patria nos conserva.

---

[261] Plutarco, *Agesilao,* 30: παίει ὁ βουλόμενος αὐτούς.— Lisias, *in And.,* 24: ὥστε μηδ' ἀδικούμενον ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν δύνασθαι δίκην λαβεῖν.—Demóstenes, *in Midiam,* 92: ἀτιμία νόμων καὶ δικῶν καὶ πάντων στέρησις. El alegato contra Nera, 26-28, indica que el ἄτιμος ni siquiera era admitido a deponer ante el juez.

[262] En Esparta no podía comprar, ni vender, ni contraer un matrimonio regular, ni casar a su hija con un ciudadano. Tucídides, V. 34. Plutarco, *Agesilao,* 30.

by Quattrococodrilo

Tal patria no sólo es para el hombre un domicilio. Que abandone sus santas murallas, que rebase los límites sagrados del territorio, y ya no hay para él ni religión ni lazo social de ninguna especie. En cualquier parte, fuera de su patria, está al margen de la vida regular y del derecho; se encuentra sin dios y fuera de la vida moral. Sólo en su patria encuentra su dignidad de hombre y sus deberes. Sólo en ella puede ser hombre.

La patria ata al hombre con un lazo sagrado. Es preciso amarla como se ama a la religión, obedecerla como se obedece a Dios. "Es preciso entregarse a ella todo entero, dárselo todo, consagrárselo todo." Es preciso amarla gloriosa u oscura, próspera o desgraciada. Es preciso amarla en sus actos bienhechores, y amarla también en sus rigores. Sócrates, condenado por ella sin razón, no debe amarla menos. Es preciso amarla como Abraham amó a su Dios, hasta sacrificarle su propio hijo. Y, sobre todo, es preciso saber morir por ella. El griego y el romano apenas mueren por adhesión a un hombre o por punto de honor; pero consagran su vida a la patria, pues si se ataca a la patria, se ataca a la religión. Realmente combaten por sus altares, por sus hogares, *pro aris et focis;*[263] pues si el enemigo se apodera de la ciudad, sus altares caerán, sus hogares se apagarán, sus tumbas serán profanadas, sus dioses serán destruidos, su culto se extinguirá. El amor de la patria es la piedad de los antiguos.

Preciso es que la posesión de la patria fuese muy preciosa, pues los antiguos apenas imaginaban castigo más cruel que privar de ella al hombre. El castigo ordinario de los grandes crímenes era el destierro.

El destierro no sólo era la prohibición de morar en la ciudad y el alejamiento del suelo de la patria: era al mismo tiempo la prohibición del culto; contenía lo que los modernos han llamado excomunión. Desterrar a un hombre era, según la fórmula empleada por los romanos, negarle el fuego y el agua.[264] Por fuego hay que entender el fuego de los sacrificios; por agua, el agua lustral.[265] El destierro, pues, ponía al hombre fuera de la religión. También en Esparta, cuando un hombre quedaba privado del derecho de ciudad, se le negaba el fuego.[266] Un poeta ateniense pone en boca de uno de sus personajes la fórmula terrible que caía sobre el desterrado: "Que huya, decía la sentencia, y que jamás se acerque a los templos. Que ningún ciudadano le hable ni

---

[263] De ahí la fórmula de juramento que pronunciaba el joven ateniense: ἀμυνῶ ὑπὲρ τῶν ἱερῶν. Pollux, VIII, 105. Licurgo, *in Leocratem,* 78.

[264] Cicerón, *Pro domo,* 18. Tito Livio, XXV, 4. Ulpiano, X, 3.

[265] Festo, edic., Muller, pág. 2.

[266] Herodoto, VII, 231.

le reciba; que nadie lo acepte en las oraciones ni en los sacrificios; que nadie le ofrezca el agua lustral.[267] Cualquier casa quedaba manchada con su presencia. El hombre que le acogía resultaba impuro con su contacto. "El que haya comido o bebido con él, o lo haya tocado —decía la ley— tendrá que purificarse."[268] Bajo el peso de esta excomunión, el desterrado no podía tomar parte en ninguna ceremonia religiosa: ya no tenía ni culto, ni comidas sagradas, ni oraciones; quedaba desheredado de su parte de religión.

Hay que recordar que para los antiguos, Dios no estaba en todas partes. Si poseían alguna vaga idea de una divinidad del universo, no era a ésa a la que consideraban como su Providencia ni a la que invocaban. Los dioses de cada hombre eran los que habitaban en su casa, en su cantón, en su ciudad. El desterrado, al dejar a su patria detrás, también dejaba a sus dioses. Ya no encontraba en ninguna parte religión que pudiera consolarle y protegerle; ya no sentía ninguna providencia que velase por él; se le arrebataba la dicha de orar. Cuanto pudiera satisfacer las necesidades de su alma estaba lejos de él.

Ahora bien, la religión era la fuente de donde emanaban los derechos civiles y políticos. El desterrado perdía, por lo mismo, todo eso al perder la religión de la patria. Excluido del culto de la ciudad, se le arrebataba al mismo tiempo su culto doméstico, y tenía que apagar su hogar.[269] Ya no gozaba del derecho de propiedad: su tierra y todos sus bienes quedaban confiscados en provecho de los dioses o del Estado.[270] No teniendo ya un culto, tampoco tenía ya una familia: dejaba de ser esposo y padre. Sus hijos ya no permanecían bajo su dependencia;[271] su mujer ya no era su mujer, y podía tomar inmediatamente

---

[267] Sófocles, *Edipo Rey,* 229-250. Lo mismo sucedía con la ἀτιμία, que era una especie de destierro en el interior.

[268] Platón, *Leyes,* IX. pág. 881: φευγέτω ἀειφυγίαν ἐξ ἄστεος καὶ πάντων ἱερῶν εἰργέσθω... 'Εὰν δέ τις τῷ τοιούτῳ συμφάγῃ ἤ συμπίῃ ἤ καὶ μόνον ἐντυγχάνων κοινωνήσῃ, ἤ τινα ἄλλην κοινωνίαν προσάπτηται, μήτε εἰς ἱερὸν ἔλθῃ μήτ' εἰς ἀγορὰν πρότερον ἤ καθήρηται.

[269] Ovidio, *Tristes,* I, 3, 4: *extinctos focos.*

[270] Tito Livio, III, 58; XXV, 4. Dionisio, XI, 46. Demóstenes, *in Midiam,* 43. Tucídides, V, 60. Plutarco, *Temístocles,* 25. Pollux, VIII, 99.—Esta regla se dulcificó algunas veces; en ciertos casos los bienes podían dejarse al desterrado o transmitirse a sus hijos. Platón, *Leyes,* IX, pág. 877. No hay que confundir de ningún modo el ostracismo con el destierro: el primero no implicaba la confiscación.

[271] *Institutas* de Justiniano, I, 12, 1. Gayo, I, 128: *Cui aqua et igni interdicitur, proinde ac mortuo eo liberi desinunt in potestate esse.* El desterrado tampoco permanecía bajo la dependencia de su padre. (Gayo, *ibidem).* Quedaban rotos los lazos de familia; desaparecían los derechos a la herencia.

by Quattrococodrilo

otro esposo.[272] Ved a Régulo: prisionero del enemigo, la ley romana le asimila a un desterrado; si el Senado le pide su opinión, se niega a darla, porque el desterrado ya no es senador; si su mujer y sus hijos corren a él, rechaza sus abrazos, pues para el desterrado ya no hay hijos ni esposa:

Fertur pudicæ conjugis osculum
Parvosque natos, ut capitis minor,
A se removisse.[273]

Así el desterrado perdía, junto con la religión y los derechos de la ciudad, la religión y los derechos de la familia: no le quedaba ya hogar, ni mujer, ni hijos. Muerto, no se le podía enterrar en el suelo de la ciudad ni en la tumba de sus antepasados,[274] pues se había convertido en un extranjero.

No es sorprendente que las repúblicas antiguas hayan permitido casi siempre al culpable que escapase a la muerte por la fuga. El destierro no parecía un suplicio más dulce que la muerte.[275] Los jurisconsultos romanos lo llamaban pena capital.

CAPÍTULO XIV

DEL ESPÍRITU MUNICIPAL

Lo que hasta aquí hemos visto de las antiguas instituciones y, sobre todo, de las antiguas creencias, ha podido darnos idea de la profunda distinción que siempre existía entre dos ciudades. Por vecinas que fuesen, formaban siempre dos sociedades completamente separadas. Entre ellas había una separación mucho mayor que la distancia que separa hoy a dos ciudades, mucho mayor que la frontera divisoria de

[272] Véase en Dionisio, VIII, 41, el adiós de Coriolano a su mujer: "¡Ya no tienes marido: ¡ojalá encuentres otro más feliz que yo!" Añade que sus hijos ya no tienen padre. No se trata de una declamación de retórico: es la expresión del derecho antiguo.

[273] Horacio, *Odas*, III, 5. Las palabras *Capitis minor* se explican por la *capitis deminutio* del derecho romano, que era la consecuencia del destierro. *Cf.* Gayo, I, 129: *Si ab hostibus captus fuerit parens, pendet jus liberorum.* Régulo, que era prisionero bajo su palabra, era igualmente *servus hostium*, según la expresión de Gayo *(ibídem)*, y por consecuencia, ya no gozaba de los derechos de ciudad ni de los derechos de familia: véase también Cicerón, *De officiis*, III, 27.

[274] Tucídides, I, 138.

[275] Éste es el pensamiento de Eurípides, *Electra*, 1315; *Fenic.*, 388, y de Platón, *Critón*, pág. 52.

dos Estados: los dioses no eran los mismos, ni las ceremonias, ni las oraciones. El culto de una ciudad estaba prohibido al hombre de la ciudad vecina. Se creía que los dioses de una ciudad rechazaban los homenajes y las oraciones de cualquiera que no fuese su conciudadano.

Cierto que esas antiguas creencias se modificaron y templaron a la larga; pero habían estado en pleno vigor durante el tiempo en que se formaron las sociedades, y estas sociedades conservaron siempre su sello.

Concíbense fácilmente dos cosas: primera, que esta religión, propia a cada ciudad, debió constituir la ciudad de una manera fortísima y casi inquebrantable; en efecto, es maravilloso que, a pesar de sus defectos y de todas sus amenazas de ruina, haya durado tanto tiempo esa organización social; segunda que esa religión debió tener por efecto, durante muchos siglos, el imposibilitar el establecimiento de otra forma social distinta de la ciudad.

Cada ciudad, por exigencias de su misma religión, tenía que ser absolutamente independiente. Era necesario que cada cual poseyese su código particular, pues cada una tenía su religión y de ésta emanaba la ley. Cada cual debía tener su justicia soberana, y no podía haber justicia superior a la de la ciudad. Cada cual tenía sus fiestas religiosas y su calendario; los meses y los años no podían ser los mismos en dos ciudades, pues la serie de los actos religiosos era diferente. Cada cual tenía su moneda particular, que, en el origen, solía marcarse con su emblema religioso. Cada cual tenía sus pesos y medidas. No se admitía que pudiera existir nada común entre dos ciudades. La línea de demarcación era tan profunda, que apenas se concebía que pudiera permitirse el matrimonio entre habitantes de dos ciudades distintas. Tal unión pareció siempre extraña y durante mucho tiempo se consideró ilegítima. La legislación de Roma y la de Atenas sienten visible repugnancia en admitirla. Casi en todas partes los hijos que nacían de tal matrimonio se confundían con los bastardos y estaban privados de los derechos de ciudadanía.[276] Para que el matrimonio entre habitantes de dos ciudades fuese legítimo, era preciso que entre ellas existiese un convenio particular *(jus connubii,* ἐπιγαμία).[277]

---

[276] Pollux, III, 21: νόθος ὁ ἐκ ξένης ἢ παλλάκιδος — ὅς ἄν μὴ ἐξ ἀστῆς γένηται νόθον εἶναι. (Ley citada por Ateneo, XIII, 38). Demóstenes, in *Neæram,* 16. Plutarco, *Pericles,* 37.

[277] Lisias, *De antigua reip. forma,* 3. Demóstenes, *Pro Corona,* 91. Isócrates *Plataic.,* 51.—Gayo, I, 67. Ulpiano, V, 4. Tito Livio, XLIII, 3; XXXVIII, 36.

by Quattrococodrilo

Cada ciudad tenía alrededor de su territorio una línea de términos sagrados. Era el horizonte de su religión nacional y de sus dioses. Allende esos límites reinaban otros dioses y se practicaba otro culto.[278]

El carácter más visible de la historia de Grecia y de Italia, antes de la conquista romana, es la excesiva fragmentación y el espíritu de aislamiento de cada ciudad. Grecia jamás logró formar un solo Estado; ni las ciudades latinas, ni las etruscas, ni las tribus samnitas, pudieron formar nunca un cuerpo compacto. Se ha atribuido la incurable división de los griegos a la naturaleza de su país, y se ha dicho que las montañas que lo cruzan establecían entre los hombres líneas naturales de demarcación. Pero ninguna montaña había entre Tebas y Platea, ni entre Argos y Esparta, ni entre Síbaris y Crotona. Tampoco las había entre las ciudades del Lacio ni entre las doce ciudades de Etruria. La naturaleza física ejerce sin duda alguna acción en la historia de los pueblos, pero mucho más poderosa es la acción de las creencias del hombre. Entre dos ciudades vecinas había algo más insuperable que una montaña, y esto era la serie de los términos sagrados, era la diferencia de los cultos, era la barrera que cada ciudad elevaba entre el extranjero y sus dioses. La ciudad prohibía al extranjero que entrase en los templos de sus divinidades poliadas, exigía a sus divinidades poliadas que odiasen y combatiesen al extranjero.[279]

Por este motivo los antiguos no pudieron establecer y ni siquiera concebir otra organización social que la ciudad. Ni los griegos, ni los italianos, ni siquiera los romanos durante mucho tiempo, tuvieron el pensamiento de que varias ciudades se uniesen y viviesen con igual título bajo un mismo gobierno. Entre dos ciudades podía existir perfectamente una alianza, asociación momentánea con el propósito de obtener algún beneficio o de rechazar algún peligro, pero jamás había completa unión, pues la religión hacía de cada ciudad un cuerpo que no podía fusionarse con ningún otro. El aislamiento era la ley de la ciudad.

Con las creencias y los usos religiosos que hemos visto, ¿cómo hubiesen podido diversas ciudades confundirse en un mismo Estado? La asociación humana sólo se comprendía y sólo parecía regular en cuanto que se sustentaba en la religión. El símbolo de esta asociación

---

[278] Plutarco, *Teseo*, 25. Platón, *Leyes*, VIII, pág. 842. Pausanias, *Passim*. Pollux, I, 10. Bœckh, *Corp. inscrip.*, tomo II, págs. 571 y 837.—La línea de términos sagrados del *ager romanus* aún existía en tiempos de Estrabón, y los sacerdotes celebraban anualmente un sacrificio sobre cada una de esas piedras. (Estrabón, V, 3, 2).

[279] Desde luego se comprenderá que sólo hablamos aquí de la edad antigua de las ciudades. Esos sentimientos se debilitaron mucho con el tiempo.

debía ser una comida sagrada hecha en común. Algunos millares de ciudadanos podían, en rigor, reunirse en torno de un mismo pritaneo, recitar la misma oración y repartirse los alimentos sagrados. ¡Pero intentad, con tales usos, formar un solo Estado de la Grecia entera! ¿Cómo se celebrarían los banquetes públicos y las demás ceremonias santas a las que todos los ciudadanos están obligados a asistir? ¿Dónde estaría el pritaneo? ¿Cómo se haría la lustración anual de los ciudadanos? ¿Qué sería de los límites inviolables que marcaron en su origen el territorio de la ciudad y que lo han separado por siempre del resto del suelo? ¿Qué sería de los cultos locales, de las divinidades poliadas, de los héroes que habitan cada cantón? Atenas tiene en su tierra al héroe Edipo, enemigo de Tebas: ¿cómo reunir a Atenas y a Tebas en un mismo culto y en un mismo gobierno?

Cuando esas supersticiones se debilitaron (y sólo muy tarde se debilitaron en el espíritu del vulgo), ya no era tiempo de establecer una nueva forma de Estado. La división estaba consagrada por el hábito, por el interés por el odio inveterado, por el recuerdo de las antiguas luchas. Ya no se podía volver sobre el pasado.

Cada ciudad estaba muy apegada a su *autonomía:* así designaba al conjunto integrado por su culto, por su derecho, por su gobierno, por toda su independencia religiosa y política.

Era más fácil a una ciudad sojuzgar a otra que incorporársela. La victoria podía hacer de todos los habitantes de una ciudad otros tantos esclavos; pero no podía hacerlos conciudadanos del vencedor. Confundir dos ciudades en un solo Estado, unir la población vencida a la población victoriosa y asociarlas bajo un mismo gobierno, es algo que jamás se ve entre los antiguos, con la casi única excepción de que hablaremos más adelante. Si Esparta conquista a Mesenia, no es para formar un solo pueblo con espartanos y mesenios, pues expulsa o esclaviza a los vencidos y toma posesión de sus tierras. De igual manera procede Atenas con relación a Salamina, Egina o Melos.

Pretender que los vencidos formasen parte de la ciudad de los vencedores, era un pensamiento que a nadie podía ocurrírsele. La ciudad poseía dioses, himnos, fiestas, que eran su patrimonio precioso, y bien se cuidaba de que los vencidos tuviesen parte en todo esto. Ni siquiera tenía ese derecho. ¿Podía admitir Atenas que el habitante de Egina entrase en el templo de Atenas poliada? ¿Ni que tributase culto a Teseo? ¿Ni que tomase parte en las comidas sagradas? ¿Ni que conservase, como pritano, el hogar público? La religión lo prohibía. Luego, la población vencida de la isla de Egina no podía formar un mismo Estado con la población de Atenas. No poseyendo los mismos dioses, egine-

by Quattrococodrilo

tas y atenienses no podían tener las mismas leyes ni los mismos magistrados.

Pero, al dejar en pie la ciudad vencida, ¿no podía Atenas, por lo menos, enviarle magistrados para que la gobernasen? Era absolutamente contrario a los principios de los antiguos que una ciudad fuese gobernada por un hombre que no era su ciudadano. En efecto, el magistrado debía ser un jefe religioso, y su función principal consistía en celebrar el sacrificio en nombre de la ciudad. Como el extranjero no tenía el derecho de celebrar el sacrificio, tampoco podía ser magistrado. No desempeñando ninguna función religiosa, tampoco tenía ninguna autoridad regular ante los hombres. Esparta trató de poner en las ciudades a sus harmostas; pero estos hombres no eran magistrados, no juzgaban, no se presentaban en las asambleas. No teniendo ninguna relación regular con el pueblo de las ciudades, no pudieron mantenerse mucho tiempo.

De ahí resultaba que todo vencedor se encontraba en la alternativa de destruir la ciudad vencida y ocupar su territorio, o de dejarle toda su independencia. No había término medio. O la ciudad dejaba de serlo, o era un Estado soberano. Conservando su culto, tenía que conservar su gobierno; perdiendo al uno, tenía que perder al otro, y entonces ya no existía.

Esta independencia absoluta de la ciudad antigua sólo pudo cesar cuando las creencias sobre las que estaba fundada hubieron desaparecido completamente. Cuando cambiaron las ideas y cuando varias revoluciones hubieron dejado su huella sobre esas sociedades antiguas, pudo llegarse a concebir y a establecer un Estado más grande, regido por otras reglas. Para eso fue preciso que los hombres descubriesen otros principios y otro lazo social que el de las viejas edades.

CAPÍTULO XV

RELACIONES ENTRE LAS CIUDADES; LA GUERRA, LA PAZ, LA ALIANZA DE LOS DIOSES

La religión, que ejercía tan gran imperio en la vida interior de la ciudad, intervenía con la misma autoridad en todas las relaciones que las ciudades tenían entre sí. Esto es lo que puede verse observando cómo los hombres de esas antiguas edades se hacían la guerra, cómo concertaban la paz, cómo formaban alianzas.

Dos ciudades eran dos asociaciones religiosas que no tenían los mismos dioses. Cuando estaban en guerra, no sólo combatían los hombres: también los dioses tomaban parte en la lucha. No se crea que era esto una simple ficción poética. Entre los antiguos existía una creencia muy definida y muy viva, en virtud de la cual cada ejército iba acompañado de sus dioses. Estaban convencidos de que éstos combatían en la refriega: los soldados los defendían y ellos defendían a los soldados. Al combatir contra el enemigo, cada cual creía también combatir contra los dioses de la otra ciudad; era permitido detestar a esos dioses extranjeros, injuriarlos, herirlos; hasta se les podía hacer prisioneros.

La guerra revestía así un aspecto extraño. Hay que representarse dos pequeños ejércitos frente a frente: cada uno tiene en el centro sus estatuas, su altar, sus enseñas, que son emblemas sagrados;[280] cada uno tiene sus oráculos, que le han prometido el éxito; sus augures y sus adivinos, que le han asegurado la victoria. Cada soldado de los dos ejércitos piensa y dice antes de la batalla lo que el griego de Eurípides: "Los dioses que combaten con nosotros son más fuertes que los que están con nuestros enemigos." Cada ejército pronuncia contra el ejército enemigo una imprecación semejante a la que Macrobio nos ha conservado: "¡Oh dioses: difundid el miedo, el terror y el mal entre nuestros enemigos! Que esos hombres y cualquier otro que habite en sus campos y en su ciudad queden por vosotros privados de la luz del sol. Que esta ciudad y sus campos, sus ganados y sus personas, os sean consagradas."[281] Dicho esto, ambos ejércitos se atacan con ese encarnizamiento salvaje que comunica la idea de que los dioses están a favor y de que se combate contra dioses extranjeros. No hay gracia para el enemigo, la guerra es implacable; la religión preside la lucha y excita a los combatientes. No puede existir ninguna regla superior que atempere el deseo de matar; es lícito degollar al prisionero, rematar al herido.

Ni siquiera fuera del campo de batalla se tiene la idea de un deber, sea cualquiera, en relación con el enemigo. No existe jamás un derecho para el extranjero, y menos aun cuando se está en guerra con él. Tratándose de él no puede distinguirse lo justo de lo injusto. Mucio Escévola y todos los romanos creían que era bueno asesinar a un enemigo. El cónsul Marcio se jactaba públicamente de haber engañado al rey de Macedonia. Paulo Emilio vendió como esclavos a cien mil epirotas que se le habían entregado voluntariamente.[282]

---

280 ἐπὶ τὰς ἱερὰς ἐτάττοντο σημείας, Dionisio, X, 16.
281 Macrobio, *Saturnales*, III, 9.
282 Tito Livio, XLII, 57; XLV, 34.

by Quattrococodrilo

El lacedemonio Fébidas se apoderó en plena paz de la ciudadela de los tebanos. Se interrogó a Egesilao sobre la justicia de esta acción: "Examinad solamente si es útil —dijo el rey—, pues desde que una acción es útil a la patria, es bueno hacerla." He ahí el derecho de gentes en las ciudades antiguas. Otro rey de Esparta, Cleómenes, decía que todo el mal que pudiera hacerse a los enemigos era justo a los ojos de los dioses y de los hombres.[283]

El vencedor podía usar de su victoria a capricho. Ninguna ley divina ni humana refrenaba su venganza o su codicia. El día en que Atenas decretó que todos los mitilenos, sin distinción de sexo ni edad, fueran exterminados, no creyó abusar de su derecho; cuando al siguiente día rectificó su decreto contentándose con dar muerte a mil ciudadanos y confiscar todas las tierras, creyó ser humana e indulgente. Tras la toma de Platea, los hombres fueron degollados, las mujeres vendidas, y nadie acusó a los vencedores de haber violado el derecho.[284]

No sólo se hacía la guerra a los soldados, se la hacía a la población entera: hombres, mujeres, niños, esclavos. No sólo se la hacía a los seres humanos: también a los campos y cosechas. Se incendiaban las casas, se cortaban los árboles, la cosecha del enemigo casi siempre se consagraba a los dioses infernales y, por, consecuencia, se quemaba.[285] Se exterminaba a los rebaños y hasta se destruían los semilleros que hubiesen podido producir al siguiente año. Una guerra podía hacer desaparecer súbitamente el nombre y la raza de todo un pueblo y transformar un país fértil en un desierto. En virtud de este derecho de guerra Roma difundió la soledad a su alrededor: del territorio en que los volscos tenían veintitrés ciudades, hizo las lagunas pontinas; desaparecieron las cincuenta y tres ciudades del Lacio; en el Samnio, durante mucho tiempo se pudieron reconocer los lugares por donde los ejércitos romanos habían pasado, no tanto por los vestigios de sus campamentos, cuanto por la soledad reinante en los alrededores.[286]

Cuando el vencedor no exterminaba a los vencidos, tenía el derecho de suprimir su ciudad, esto es, de romper su asociación religiosa y política. Los cultos cesaban entonces y los dioses quedaban olvi-

---

[283] Plutarco, *Agesilao,* 23: *Apotegmas de los lacedemonios.* El mismo Arístides no sirve de excepción, pues parece haber profesado que la justicia no es obligatoria de una ciudad a otra; véase lo que dice Plutarco, *Vida de Arístides,* cap. XXV.

[284] Tucídides, III, 50; III, 68.

[285] Tito Livio, VI, 31; VII, 22. *Cum agris magis quam cum hominibus urendo populandoque gesserunt bella.*

[286] Tito Livio, II, 34; X, 15. Plinio. *Hist. nat.,* XXXV, 12.

dados.[287] Destruida la religión de la ciudad, desaparecía al mismo tiempo la religión de cada familia. Los hogares se apagaban. Con el culto caían las leyes, el derecho civil, la familia, la propiedad, todo lo que se sustentaba en la religión.[288] Escuchemos al vencido a quien se le hace gracia de la vida; se le obliga a pronunciar la fórmula siguiente: "Doy mi persona, mi ciudad, mi tierra, el agua que por ella corre, mis dioses términos, mis templos, mis objetos mobiliarios, todas las cosas que pertenecen a los dioses, los entrego al pueblo romano."[289] A partir de este momento, los dioses, los templos, las casas, las tierras, las personas, eran del vencedor. Luego diremos en lo que se convertía todo esto bajo la dominación de Roma.

Para concertar un tratado de paz se necesitaba un acto religioso. En la *Ilíada* vemos ya a "los heraldos sagrados que llevan las ofrendas destinadas a los juramentos de los dioses, es decir, los corderos y el vino; el jefe del ejército, con la mano en la cabeza de las víctimas, se dirige a los dioses y les hace sus promesas; luego inmola los corderos y derrama la libación, mientras que el ejército pronuncia esta fórmula de oración: "¡Oh dioses inmortales, haced que así como esta víctima ha sido herida por el hierro, así se rompa la cabeza del primero que viole su juramento!"[290] Los mismos ritos continúan durante toda la historia griega. Todavía en tiempo de Tucídides, el sacrificio concluía los tratados. Los jefes del pueblo, la mano puesta sobre la víctima inmolada,[291] pronunciaban una fórmula de oración y se obligaban mutua-

---

[287] Eurípides, *Troyanas,* 25-28: νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν οὐδὲ τιμᾶσθαι θέλει. A veces, el vencedor se llevaba los dioses. Otras, cuando se establecía en la tierra conquistada, se arrogaba como un derecho el cuidado de proseguir el culto de los dioses o héroes del país. Tito Livio refiere que los romanos, dueños de Lanuvio, "le devolvieron sus cultos", prueba de que el solo hecho de la conquista se los había quitado; sólo impusieron la condición de que tendrían el derecho de entrar en el templo de Juno Lanuvina. (Tito Livio. VIII, 14).

[288] Los vencidos perdían el derecho de propiedad sobre sus tierras. Tucídides, I, 98; III, 50; III, 58. Plutarco, *Pericles,* 11.—Sículo Flaco, *De cond. agror.,* en los *Gromatici,* edic. Lachmann, pág. 138: *Bellis gestis victores populi terras omnes ex quibus victos ejecerunt publicavere,* Sículo Flaco, página 136: *Ut vero Romani omnium gentium potiti sunt, agros ex hoste captos in victorem populum partiti sunt.* Cicerón, *in Verrem,* II, 111, 6; *De lege agraria,* 1, 2; II, 15. Appiano, *Guerras civiles,* 1, 7. En virtud de este principio, el *solum provinciale* pertenecía en derecho al pueblo romano; Gayo, II, 7: *In provinciali solo dominium populi romani est.*

[289] Tito Livio, I, 38: VII, 31: XXVIII, 34. Polibio, XXXVI, 2. La fórmula misma de ofrecimiento se encuentra en Plauto. *Anfitrión: Urbem, agrum, aras, focos, seque uti dederent* (v. 71), *deduntque se, divina humanaque omnia, urbent et liberos* (v. 101).

[290] *Ilíada,* III, 245-301.

[291] Κατὰ ἱερῶν τελείων, Tucídides, V. 47. *Cf.* Jenofonte, *Anabasis,* II, 2, 9: σφάξαντες ταῦρον καὶ κάπρον καὶ κρίον, καὶ βάπτοντες ξίφος.

by Quattrococodrilo

mente en presencia de los dioses. Cada pueblo invocaba a los suyos particulares,[292] y pronunciaba la fórmula de juramento que le era propia.[293] Esta oración y este juramento prestado a los dioses es lo que comprometía a las partes contratantes. Los griegos no decían: firmar un tratado, sino degollar la víctima del juramento, ὃρκια τέμνειν, o hacer la libación, σπένδεσθαι; y cuando el historiador quiere dar los nombres de los que en lenguaje moderno llamaríamos signatarios del tratado, dice: He aquí los nombres de los que han hecho la libación.[294]

Virgilio, que describe con tan escrupulosa exactitud las costumbres y los ritos de los romanos, no se aleja mucho de Homero cuando nos dice cómo se forma un tratado: "Se coloca entre los dos ejércitos un hogar y se erige un altar a las divinidades que les son comunes. Un sacerdote, vestido de blanco, trae la víctima; los dos jefes hacen la libación, invocan a los dioses, enuncian su promesa; luego se sacrifica a la víctima y se colocan sus carnes en las llamas del altar."[295] Tito Livio es de una notable claridad en este punto del derecho público romano: "No puede concluirse un tratado sin los feciales y sin el cumplimiento de los ritos sacramentales, pues un tratado no es una convención, una *sponsio,* como entre los hombres; un tratado se concluye por el enunciado de una oración, *precatio,* en la que se pide que el pueblo que falte a las condiciones estipuladas sea herido por los dioses como la víctima ha sido herida por el fecial."[296]

Sólo esta ceremonia religiosa daba a las convenciones internacionales un carácter sagrado e inviolable. Todos conocen la historia de las horcas caudinas. Un ejército entero, por mediación de sus cónsules, de sus cuestores, de sus tribunos y de sus centuriones, había hecho una convención con los samnitas. Pero no se habían inmolado víctimas, ni pronunciado oraciones, ni formulado juramentos ante los dioses. Por eso el Senado se creyó en el derecho de decir que la convención carecía de valor. Al anularla, no se le ocurrió a ningún pontífice, a ningún patricio, que se realizaba un acto de mala fe.

Era opinión constante entre los antiguos que cada hombre sólo tenía obligaciones para con sus dioses particulares. Conviene recordar

---

[292] Tucídides, II, 71.

[293] *Idem,* V, 47: ὀμνύντων τὸν ἐπιχώριον ὃρκον ἕκαστοι.

[294] *Idem,* V, 19.

[295] Virgilio, XII, v. 13, 118-120, 170-174, 200-215. *Cf.* VIII, 641: *et cæsa jungebant fœdera porca.*

[296] Tito Livio, IX, 5. El mismo historiador da en otra parte, I, 24, la descripción completa de la ceremonia y una parte de la *precatio.* También se la encontrará en Polibio, III, 25.

la frase de cierto griego, cuya ciudad adoraba al héroe Alabandos, dirigiéndose a un hombre de otra ciudad, que adoraba a Hércules: "Alabandos —decía— es un dios y Hércules no lo es."[297] Con tales ideas, era necesario que en un tratado de paz cada ciudad tomase a sus propios dioses por testigos de sus juramentos. "Hemos hecho un tratado y derramado las libaciones —dicen los plateenses a los espartanos— y hemos atestiguado: vosotros, por los dioses de vuestros padres; nosotros, por los dioses que habitan nuestro país."[298] A ser posible, se procuraba invocar divinidades que fuesen comunes a las dos ciudades. Se juraba por esos dioses que son visibles para todos, el sol que alumbra, la tierra que nutre. Pero los dioses de cada ciudad y sus héroes protectores tocaban mucho más de cerca a los hombres, y era necesario que los contratantes los tomasen por testigos, si se quería que verdaderamente estuviesen ligados por la religión.

Así como durante la guerra los dioses se mezclaban con los combatientes, así también había que contar con ellos en el tratado. Se estipulaba, pues, que habría alianza entre los dioses como entre los hombres de las dos ciudades. Para señalar esta alianza de los dioses, ocurría a veces que ambos pueblos se autorizaban mutuamente para asistir a sus fiestas sagradas.[299] En ocasiones se abrían recíprocamente sus templos y hacían un cambio de ritos religiosos. Roma estipuló un día que la divinidad de la ciudad de Lanuvio protegería en adelante a los romanos, quienes tendrían el derecho de invocarla y de entrar en su templo.[300] Frecuentemente, cada una de las partes contratantes se comprometía a ofrecer un culto a las divinidades de la otra. Así, habiendo los éleos concluido un tratado con los etolios, ofrecieron en lo sucesivo un sacrificio anual a los héroes de sus aliados.[301] En fin, había ocasiones en que ambas ciudades convenían en que cada una de ellas intercalase el nombre de la otra en su oración.[302]

Era frecuente que, a consecuencia de una alianza, se representasen en estatuas o medallas las divinidades de las dos ciudades dándose la mano. Así tenemos medallones en que se ven unidos al Apolo de Mileto y al Genio de Esmirna, a la Palas de Side y a la Artemisa de Perga, al Apolo de Hierápolis y a la Artemisa de Efeso. Hablando de una

---

[297] Cicerón, *De nat. Deorum,* III, 19.
[298] Tucídides, II, 71.
[299] Tucídides, V, 23. Plutarco, *Teseo,* 25-33.
[300] Tito Livio, VIII, 14.
[301] Pausanias, V, 15, 12.
[302] Así, Atenas oraba por Quíos, y recíprocamente. Véase Aristófanes, *Pájaros. v.* 880, y un curioso fragmento de Teopompo, citado por el escoliasta a propósito del mismo verso.

by Quattrococodrilo

alianza entre tracios y troyanos, muestra Virgilio a los penates de ambos pueblos unidos y asociados.[303]

Estas costumbres extrañas respondían perfectamente a la idea que los antiguos se forjaban de los dioses. Como cada ciudad tenía los suyos, parecía natural que esos dioses figurasen en los combates y en los tratados. La guerra o la paz entre dos ciudades era la guerra o la paz entre dos religiones. El derecho de gentes, entre los antiguos, estuvo fundado durante mucho tiempo en este principio. Cuando los dioses eran enemigos, había guerra sin piedad ni regla; cuando eran amigos, los hombres estaban ligados entre sí y tenían el sentimiento de deberes recíprocos. El poder suponer que las divinidades poliadas de dos ciudades tenían algún motivo para ser aliadas, era bastante para que ambas ciudades lo fuesen. La primera ciudad con que Roma concertó amistad fue Cere, en Etruria, y Tito Livio nos dice la razón: en el desastre de la invasión gala, los dioses romanos encontraron un asilo en Cere; habían habitado en esta ciudad; en ella habían sido adorados; un lazo sagrado de hospitalidad se formó así entre los dioses romanos y la ciudad etrusca;[304] desde entonces, la religión no permitía que las dos ciudades fuesen enemigas, y se aliaron por siempre.

Capítulo XVI

LAS CONFEDERACIONES; LAS COLONIAS

No es dudoso que el espíritu griego se haya esforzado para elevarse sobre el régimen municipal; desde muy pronto, varias ciudades se reunieron en una especie de confederación; pero también en ésta ejercieron gran influencia las prácticas religiosas. Así como la ciudad tenía su hogar en el pritaneo, así las ciudades asociadas tuvieron su hogar común.[305] La ciudad tenía sus héroes, sus divinidades poliadas, sus fiestas; la confederación también tuvo su templo, su dios, sus ceremonias, sus aniversarios señalados con comidas piadosas y juegos sagrados.

El grupo de las doce colonias jónicas en Asia Menor tenía su templo común, que se llamaba Panjonio;[306] estaba consagrado a Poseidón Heliconiano, a quien estos mismos hombres habían honrado en el Peloponeso antes de su emigración.[307] Todos los años se reunían en este

[303] Virgilio, *Eneida,* III, 15: *sociique penates. Cf.* Tito Livio, I, 45: *deos consociatos.*
[304] Tito Livio, V, 50. Aulo Gelio, XVI, 13.
[305] ‘Εστία κοινὴ τῶν ’Αρκαδων. Pausanias, VIII, 53.
[306] Herodoto, I, 143.
[307] Estrabón, VIII, 7, 2.

lugar sagrado para celebrar la fiesta llamada *Panjonia;* juntos ofrecían un sacrificio y se distribuían los alimentos sagrados.[308] Las ciudades dóricas de Asia tenían su templo común en el promontorio Triopio: este templo estaba dedicado a Apolo y a Poseidón, y allí se celebraban, en los días aniversarios, los juegos triópicos.[309]

En el continente griego, el grupo de las ciudades beocias tenía su templo de Atenea Itonia[310] y sus fiestas anuales, *Pambœotia.* Las ciudades aqueas tributaban sus sacrificios comunes a Egio y ofrecían un culto a Démeter Panaquea.[311]

La palabra amfictionía parece haber sido el término antiguo que designaba la asociación de varias ciudades. Desde los primeros tiempos de Grecia hubo gran número de amfictionías. Se conocen la de Calauria, la de Delos, la de las Termópilas y la de Delfos. La isla de Calauria era el centro donde se unían las ciudades de Hermione, Epidauro, Prasies, Nauplia, Egina, Atenas, Orcomeno; estas ciudades realizaban allí un sacrificio, en el que ninguna otra tomaba parte.[312] Lo mismo ocurría en Delos, a donde las islas vecinas enviaban desde remota antigüedad a sus representantes para celebrar la Fiesta de Apolo con sacrificios, coros y juegos.[313]

La amfictionía de las Termópilas, más conocida en la historia, no era de distinta naturaleza que las precedentes. Formada en su origen entre ciudades vecinas,[314] tenía su templo de Démeter, su sacrificio y su fiesta anual.[315]

---

[308] Herodoto, I, 148: συλλεγόμενοι ῞Ιωνες ἄγεσκον ὁρτὴν, τῇ ἔθεντο οὔνομα Πανιώνια. Estrabón, XIV, I, 20: Παινιώνια κοινὴ πανήγυρις τῶν ᾽Ιώνων συντελεῖται τῷ Ποσειδῶνος καὶ θυσία.—Diódoro, XV, 49.

[309] Herodoto, I, 144. Arístides de Mileto, en los *Fragmenta hist. græc.,* edic. Didot, tomo IV, pág. 324.

[310] Pausanias, IX, 34.

[311] *Idem,* VII, 24.

[312] Estrabón, VIII, 6, 14. Con el tiempo se produjeron algunos cambios; los argivos ocuparon el lugar de Nauplia en la ceremonia sagrada, y los lacedemonios el de Prasies.

[313] Tucídides, III, 104: ἦν δὲ τὸ πάλαι μεγάλη σύνοδος ἐs τὴν Δῆλον τῶν ᾽Ιώνων καὶ νησιωτῶν σὺν γύναιξι καὶ παισὶν ἐθεώρουν, καὶ ἀγὼν ἐποιεῖτο, χόρους τε ἄνηγον αἱ πόλεις. Esta amfictionía fue restablecida por Atenas en el siglo quinto, pero con distinto espíritu.

[314] Esquino, π. παραπρεσβ., 116, enumera los pueblos que compartían la posesión del templo, ἔθνη μετέχοντα τοῦ ἱεροῦ; tales eran los tesalios, los beocios, los dorios de la tetrápolis, los jonios, los perrebos, los magnetas, los dólopes, los locrios, los eteos, los ftiotas, los malios, los focenses. Esparta figuraba como colonia de la Dórida, Atenas como parte del pueblo jonio. *Cf.* Pausanias, X, 8; Harpocración, V° ἀμφικτύονες.

[315] Estrabón, IX, 5, 17: Δήμητρος ἱερὸν ἐν ᾧ θυσίαν ἐτέλουν οἱ ἀμφικτύονες.

by Quattrococodrilo

No había amfictionía o federación sin culto, "pues el mismo pensamiento —decía un antiguo— que ha presidido a la fundación de las ciudades, ha instituido también los sacrificios comunes a varias ciudades; acercándolas la vecindad y las necesidades comunes, celebraban juntas fiestas religiosas y panegirias; de la comida sagrada y de la libación hecha en común nacía un lazo de amistad".[316] En los días indicados por la religión, las ciudades confederadas enviaban algunos hombres, revestidos momentáneamente de un carácter sacerdotal, que recibían el nombre de teoras, pilágoras o hieromnemones. Ante ellos se inmolaba una víctima en honor del dios de la asociación, y las carnes, cocidas en el altar, se distribuían entre los representantes de las ciudades. Este banquete común, acompañado de himnos, de oraciones y de juegos, era el sello y el lazo de la asociación.

Si la unidad misma del cuerpo helénico se manifestó claramente al espíritu de los griegos, fue, sobre todo, por los dioses que les eran comunes y por las ceremonias santas en que se congregaban. A imagen de las divinidades poliadas, tuvieron un Zeus Panhelénico. Los juegos olímpicos, ístmicos, nemeos, píticos, eran grandes solemnidades religiosas, a las que todos los griegos fueron admitidos poco a poco. Cada ciudad enviaba su *teoría* para tomar parte en el sacrificio.[317] El patriotismo griego durante mucho tiempo sólo conoció esta forma religiosa. Tucídides recuerda varias veces los dioses que son comunes a los helenos,[318] y cuando Aristófanes conjura a sus compatriotas para que renuncien a sus luchas intestinas, les dice: "Vosotros, que en Olimpia, en las Termópilas y en Delfos rociáis los altares con la misma agua lustral, no desgarréis más a Grecia con vuestras luchas, sino uníos contra los bárbaros."[319]

Esas amfictionías y esas confederaciones ejercían poca acción política. Sería gran error el representarse las *teorías* de las Termópilas, del Panjonio o de Olimpia, como un Congreso o un Senado federal. Si esos hombres se vieron algunas veces obligados a ocuparse de los intereses materiales y políticos de las asociaciones, sólo fue excepcionalmente y

[316] Estrabón, IX, 3, 6. Meineke creía que era un pasaje interpolado, y lo ha suprimido en su edición. Seguramente pertenece a un antiguo y muy probablemente a Estrabón. Por otra parte, el mismo pensamiento se encuentra en Dionisio de Halicarnaso, IV, 25.

[317] Platón, *Leyes,* XII, pág. 950: Θεωροὺς... Πυθώδε τῷ 'Απόλλωνι καὶ εἰς 'Ολυμπίαν Δίι καὶ ἐς Νεμέαν καὶ ἐς 'Ισθμὸν χρὴ πέμπειν, κοινωνοῦντας θυσιῶν καὶ ἀγώνων τούτοις τοῖς θεοῖς.

[318] Τὰ ἱερὰ τὰ κοινὰ τῆς ''Ελλαδος (Tucíd., III, 58). θεοὶ ὁμοβώμιοι καὶ κοινοὶ τῶν 'Ελλήνων (Id., III, 59; V, 18).

[319] Aristófanes, *Lisístrata,* v. 1130 y siguientes.

bajo el imperio de circunstancias particulares. Estas amfictionías ni siquiera impedían que sus miembros se hiciesen la guerra entre sí. Sus atribuciones regulares no consistían en deliberar sobre intereses, sino en honrar a los dioses, en celebrar las ceremonias, en conservar la tregua sagrada durante las fiestas, y si las *teorías* se erigían en tribunal e infligían una pena a cualquiera de las ciudades asociadas, sólo era porque esta ciudad había faltado a algún deber religioso, o porque había usurpado alguna tierra consagrada a la divinidad.[320]

Análogas instituciones reinaron en la antigua Italia. Las ciudades del Lacio tenían las ferias latinas: sus representantes se reunían cada año en el santuario de Júpiter Latiaris, en el monte Albano. Se inmolaba un toro blanco, y la carne se dividía en tantas partes como ciudades confederadas.[321] Las doce ciudades de Etruria también tenían su templo común, su fiesta anual, sus juegos presididos por un gran sacerdote.[322]

Se sabe que ni los griegos, ni siquiera los romanos, practicaron la colonización de igual manera que los modernos. Una colonia no era una dependencia o un anejo del Estado colonizador; ella misma era un Estado completo e independiente. Sin embargo, un lazo de naturaleza particular existía entre la colonia y la metrópoli, y eso se debía al modo como cada colonia había sido fundada.

En efecto, no debemos creer que una colonia se formase al azar y según el capricho de cierto número de emigrantes. Un grupo de aventureros jamás podía fundar una ciudad y, según las ideas de los antiguos, no tenía el derecho de organizarse en ciudad. Había reglas a las que era preciso conformarse. La primera condición era poseer, ante todo, un fuego sagrado; la segunda, ir acompañados de un personaje capaz de practicar los ritos de la fundación. Los emigrantes pedían todo esto a la metrópoli. Llevaban fuego encendido en el hogar de ésta;[323] los acompañaba un fundador, que debía pertenecer a una de las familias santas de la ciudad.[324] Éste realizaba la fundación de la ciudad

[320] Sólo más tarde, en tiempo de Filipo de Macedonia, se ocuparon las amfictionías de los intereses políticos.

[321] Dionisio, IV, 49: ἵνα συνερχόμενοι πανηγυρίζωσι καὶ ἑστιῶνται καὶ κοινῶν ἱερῶν μεταλαμβάνωσι. Varrón, VI, 25: *Latinæ feriæ, a Latinis populis quibus ex sacris carnem petere jus fuit cum Romanis.* Plinio, *H. N.*, III, 9, 69. *Cum his carnem in monte Albano soliti accipere populi. Cf.* Tito Livio XLI, 16. Dionisio, IV, 49: ἑνὸς ταύρου κοινῶς ὑπὸ πασῶν θυομένον, μέρος ἑκάστη τὸ τεταγμένον λαμβάνει.

[322] Tito Livio, V, 1.

[323] *Etymologicum magnum*, V°, πρυτανεία. Herodoto, I, 136.

[324] Herodoto, I, 146; Tucídides, I, 24: VI, 3-5; Diódoro, V, 53, 59, 81, 83, 84; Plutarco, *Timoleón.*

by Quattrococodrilo

nueva observando los mismos ritos que, en otro tiempo, se habían practicado para la ciudad de donde salía.[325] El fuego del hogar establecía por siempre un lazo religioso y de parentesco entre las dos ciudades. La que lo había suministrado recibía el nombre de ciudad-madre.[326] La que lo había recibido quedaba en la situación de una hija.[327] Dos colonias de una misma ciudad se llamaban entre sí ciudades hermanas.[328]

La colonia tenía el mismo culto que la metrópoli;[329] podía tener algunos dioses particulares, pero debía conservar y honrar a las divinidades poliadas de la ciudad de que procedía. Las doce ciudades jónicas del Asia Menor, reputadas como colonias de Atenas, no por estar compuestas de atenienses, sino porque habían recibido el fuego del pritaneo de Atenas, y porque las habían erigido fundadores atenienses, rendían culto a las divinidades de Atenas, celebraban sus fiestas,[330] y les enviaban todos los años sacrificios y *teorías*.[331] Así obraban también las colonias de Corinto, las de Naxos.[332] De igual manera Roma, colonia de Alba y, por ésta, de Lavinio, hacía cada año un sacrificio sobre el monte Albano, y enviaba víctimas a Lavinio, "donde estaban sus penates".[333] Hasta era antigua práctica griega que la colonia recibiese de la metrópoli los pontífices que presidían su culto y que velaban por la conservación de los ritos.[334]

Estos lazos religiosos entre colonias y metrópolis subsistieron muy fuertes hasta el siglo quinto antes de nuestra era. En cuanto al lazo político, los antiguos pasaron mucho tiempo sin pensar en establecerlo.[335]

---

[325] Tucídides, III, 34; VI, 4. Varrón, *De ling. lat.*, V, 143, *coloniæ nostræ item conditæ ut Roma.*

[326] Herodoto llama a los atenienses *padres* de los jonios, VII, 51; VIII, 22.

[327] Este pensamiento se repite con frecuencia entre los antiguos: Polibio, XII, 10; Dionisio, III, 7; Tito Livio, XXVII, 9; Platón, *Leyes*, VI; Tucídides, I, 38.

[328] Polibio, XXII, 7, 11. Plutarco, *Timoleón*, 15.

[329] Tucídides, VI, 4. Polibio, IX, 7; Estrabón, IV, 1, 4.

[330] Herodoto, I, 147; VII, 95.

[331] Tucídides, I, 25; Escoliasta de Aristófanes, *Nubes*, 385; Isócrates, *Panegírico*, 7, 31.

[332] Diódoro, XII, 30; Tucídides, VI, 3.

[333] Varrón, *De ling. lat.*, V, 144; Dionisio, II, 52. Plutarco, *Coriolano*, 28.

[334] Ἔθος ἦν ἀρχιέρεας ἐκ μητροπόλεως λαμβάνειν. Escoliasta de Tucídides, I, 25.

[335] Este lazo político, apenas ensayado por Corinto (Tucídides, I, 56), sólo se estableció verdaderamente en las *clerujías* de Atenas y en las colonias de Roma; unas y otras pertenecen a una fecha relativamente reciente, y no tenemos por qué hablar aquí de ellas.

CAPÍTULO XVII

EL ROMANO; EL ATENIENSE

Esta misma religión, que había fundado las sociedades y las había gobernado durante mucho tiempo, modeló también el alma humana, comunicando al hombre su carácter. Por sus dogmas y por sus prácticas, dio al romano y al griego cierta manera de pensar y de obrar, y ciertos hábitos que tardaron mucho en abandonar. Por todas partes mostraba dioses al hombre: dioses pequeños, dioses fácilmente irritables y malévolos. Abrumaba al hombre con el temor de tener siempre dioses en su contra, y no le dejaba ninguna libertad en sus actos.

Hay que ver el lugar que la religión ocupa en la vida de un romano. Su casa es para él lo que un templo para nosotros: en ella encuentra su culto y sus dioses. Su hogar es un dios; dioses son los muros, las puertas, el umbral; los límites que rodean su campo también son dioses. La tumba es un altar; sus antepasados, seres divinos.

Cada una de sus cotidianas acciones es un rito; el día entero pertenece a su religión. Mañana y tarde invoca a su hogar, a sus Penates, a sus antepasados; al salir de casa o al volver, les dirige una oración. Cada comida es un acto religioso que comparte con sus divinidades domésticas. El nacimiento, la iniciación, la imposición de la toga, el casamiento y los aniversarios de todos estos acontecimientos, son los actos solemnes de su culto.

Sale de casa y apenas puede dar un paso sin encontrar un objeto sagrado: una capilla, un lugar herido antaño por el rayo, una tumba; tan pronto ha de concentrarse para pronunciar una oración, como ha de volver los ojos y cubrirse el rostro para evitar el espectáculo de un objeto funesto.

Todos los días sacrifica en su casa, cada mes en su curia, varias veces al año en su *gens* o en su tribu. Sobre todos esos dioses, aun están los de la ciudad, a los que debe culto. En Roma hay más dioses que ciudadanos.

Ofrece sacrificios para dar gracias a los dioses; los ofrece, y en mayor número, para calmar su cólera. Un día se muestra en una procesión danzando, según un ritmo antiguo, al son de la flauta sagrada. Otro día conduce carros donde yacen las estatuas de las divinidades.[336]

---

[336] Sobre la procesión de las *tensæ,* véase Tito Livio, V, 41; Suetonio, *Vespasiano,* 5; Festo, edic. Muller, pág. 364.

by Quattrococodrilo

Otra vez es un *lectisternium;* en medio de la calle se apareja una mesa con comida; las estatuas de los dioses yacen en lechos, y cada romano pasa y se inclina, llevando una corona en la cabeza y una rama de laurel en la mano.[337]

Hay una fiesta para la siembra; otra para la siega; otra para la poda de la viña. Antes de que el trigo haya espigado, se han hecho más de diez sacrificios y se ha invocado a una decena de divinidades particulares por el éxito de la cosecha. Sobre todo, hay gran número de fiestas por los muertos, pues se les tiene miedo.[338]

Jamás sale el romano de casa sin mirar si aparece algún pájaro de mal agüero. Hay palabras que no se atreve a pronunciar en toda su vida. ¿Siente algún deseo? Pues lo inscribe en una tableta, que pone al pie de la estatua de un dios.[339]

A cada momento consulta a los dioses y quiere saber su voluntad. Todas sus resoluciones las encuentra en las entrañas de las víctimas, en el vuelo de los pájaros, en los avisos del rayo.[340] El anuncio de una lluvia de sangre o de un buey que ha hablado, le turba y le hace temblar; sólo quedará tranquilo cuando una ceremonia expiatoria le haya puesto en paz con los dioses.[341]

Siempre sale de casa con el pie derecho. Sólo se corta el pelo en plenilunio. Lleva consigo amuletos. Contra el incendio, cubre los muros de su casa con inscripciones mágicas. Conoce unas fórmulas para evitar la enfermedad, y otras para curarla; pero es necesario repetirlas veintisiete veces y cada vez escupir en cierta forma.[342]

Jamás delibera en el Senado si las víctimas no han ofrecido signos favorables. Abandona la asamblea del pueblo si ha oído el chillido de un ratón. Renuncia a los proyectos más meditados si advierte un mal

---

[337] Tito Livio, XXXIV, 55; XL, 37, Plinio, XXXII, 2, 10.

[338] Plauto, *Anfitrión,* II, 2, 145; Ovidio *(Fastos,* V, 421 y sig.), describe los ritos empleados para alejar a los aparecidos: es preciso levantarse a media noche, cruzar la casa descalzo, tronar los dedos medio y pulgar, meterse en la boca habas negras y arrojarlas a tierra, volviendo la cabeza y diciendo: "He ahí lo que doy; con estas habas me rescato." Los espíritus las recogen y se marchan satisfechos. Tal es el rito antiguo.

[339] Juvenal, *Sat.,* X, 55. También encontramos testimonio de esto en las tabletas de plomo halladas en Delfos por M. Carapanos.

[340] Cicerón, *De divin.,* 1, 2: *nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiæ gerebatur.* Valerio Máximo, II, 2, 1: *apud antiquos, non solum publice, sed etiam privatim, nihil gerebatur sine auspicio prius sumpto.*

[341] Tito Livio, XXIV, 10; XXVII, 4; XXVIII, 11, *et alias passim.*

[342] Véase, entre otras, las fórmulas que da Catón, *De re rust.,* 160, y Varrón, *De re rust.,* II, 1; I, 37. *Cf.* Plinio, *H. N.,* XXVIII, 2-5 (4-23).—La Ley de las Doce Tablas castiga al hombre *qui fruges excantassit* (Plinio, XXVIII, 2, 17; Servio, *ad Eglogas,* VIII, 99: *cf.* Cicerón, *De rep.,* IV, 10).

presagio o si una palabra funesta hiere sus oídos. Es bravo en el combate, pero a condición de que los auspicios le aseguren la victoria.

El romano que aquí presentamos no es el hombre del pueblo, el hombre de flaco espíritu a quien la miseria y la ignorancia retienen en la superstición. Hablamos del patricio, del hombre noble, poderoso y rico. Este patricio puede ser guerrero, magistrado, cónsul, agricultor, comerciante; pero siempre y en todas partes es sacerdote y su pensamiento está fijo en los dioses. Patriotismo, amor a la gloria, amor al oro: por muy fuertemente que estos sentimientos arraiguen en su alma, el temor a los dioses domina sobre todo eso. Horacio ha dicho la frase más verdadera sobre el romano: el temor a los dioses le ha hecho señor de la tierra.

Dis te timorem quod geris, imperas,

Se ha dicho que era una religión de política. Pero, ¿podemos suponer que un Senado de trescientos miembros, un cuerpo de tres mil patricios, se haya concertado con tal unanimidad para engañar al pueblo ignorante? Y esto por espacio de siglos, sin que entre tantas rivalidades, luchas, odios personales, se haya jamás alzado una voz para decir: "Esto es una mentira." Si un patricio hubiese traicionado los secretos de su casta; si, dirigiéndose a los plebeyos que soportaban impacientemente el yugo de esta religión, les hubiese de súbito aliviado y liberado de auspicios y de sacerdocios, ese hombre hubiese adquirido inmediatamente tal crédito que se hubiera convertido pronto en amo del Estado. ¿Puede suponerse que si los patricios no hubiesen creído en la religión que practicaban, tal tentación no hubiese sido bastante fuerte para determinar a uno de ellos, por lo menos, a revelar el secreto? Es engañarse gravemente sobre la naturaleza humana el suponer que una religión pueda establecerse por convención y sostenerse por impostura. Véase en Tito Livio cuántas veces esa religión estorbó a los mismos patricios, cuántas veces embarazó al Senado y entorpeció su acción, y dígase enseguida si tal religión fue inventada para comodidad de los políticos. Sólo hasta el tiempo de Cicerón se comenzó a creer que la religión era útil al gobierno; pero la religión había muerto ya en las almas.

Tomemos a un romano de los primeros siglos; escojamos a uno de los más grandes guerreros, a Camilo, que fue cinco veces dictador y venció en más de diez batallas. Para colocarnos en lo justo, debemos representárnoslo como un sacerdote tanto como un guerrero. Pertenece a la *gens* Furia; su sobrenombre es una palabra que designa una función sacerdotal Niño, se le ha hecho llevar la túnica pretexta que indica su

by Quattrococodrilo

casta, y la bula que aleja la mala suerte. Ha crecido asistiendo diariamente a las ceremonias del culto; ha pasado su juventud instruyéndose en los ritos de la religión. Verdad es que ha estallado una guerra y que el sacerdote se ha convertido en soldado: se le ha visto, herido en un muslo durante una carga de caballería, arrancarse el hierro y seguir combatiendo. Luego de varias campañas, ha sido elevado a las magistraturas; como magistrado, ha hecho los sacrificios públicos, ha juzgado, ha mandado el ejército. Un día llega en que se piensa en él para la dictadura. Ese día, el magistrado en ejercicio, tras haberse recogido durante una noche clara, consulta a los dioses: su pensamiento está absorto en Camilo, cuyo nombre pronuncia muy quedo, y sus ojos están puestos en el cielo donde inquieren los presagios, y buenos son todos los que envían los dioses: Camilo les es grato. Y queda nombrado dictador.

Vedle jefe del ejército. Sale de la ciudad, no sin haber consultado los auspicios e inmolado abundantes víctimas. A sus órdenes tiene muchos oficiales, casi tantos sacerdotes, un pontífice, augures, arúspices, pularios, victimarios, un porta-hogar.

Se le encarga terminar la guerra contra Veyes, a la que desde hace diez años se la sitia sin éxito. Veyes es una ciudad etrusca, esto es, casi una ciudad santa; se necesita más piedad que valor para luchar. Si por espacio de nueve años llevan los romanos la peor parte, quiere decir que los etruscos conocen mejor los ritos agradables a los dioses y las fórmulas mágicas que conquistan su favor. Roma, por su parte, ha abierto sus libros sibilinos y explorado la voluntad de los dioses. Se da cuenta de que sus ferias latinas habían sido mancilladas por algún defecto de forma, y renueva el sacrificio. Sin embargo, los etruscos aún conservan la superioridad; sólo queda un recurso: apoderarse de algún sacerdote etrusco y conocer por él el secreto de los dioses. Se aprehende a un sacerdote veyo y se le lleva al Senado: "Para que Roma obtenga la victoria, les dice, es preciso que rebaje el nivel del lago Albano, teniendo buen cuidado de que el agua no penetre en el mar." Roma obedece, se abre una infinidad de canales y acequias, y el agua del lago se difunde por los campos.

En este momento es cuando Camilo es elegido dictador. Se incorpora al ejército cerca de Veyes. Está seguro del triunfo, pues todos los oráculos se han revelado y todas las órdenes de los dioses están cumplidas. Además, antes de abandonar a Roma, ha prometido a los dioses protectores fiestas y sacrificios. Para vencer, no descuida los medios humanos: aumenta el ejército, fortifica la disciplina, hace cavar una galería subterránea para penetrar en la ciudadela. Llega el día del

ataque: Camilo sale de su tienda, toma los auspicios e inmola las víctimas. Los pontífices y los augures le rodean; revestido del *paludamentum,* invoca a los dioses: "Bajo tu dirección, ¡oh Apolo!, y por tu voluntad que me inspira, marcho para tomar y destruir la ciudad de Veyes; si salgo vencedor, prometo consagrarte la décima parte del botín." Pero no basta tener a los dioses a su favor; el enemigo también tiene a una divinidad poderosa que le protege. Camilo la evoca con esta fórmula: "Reina Juno, que al presente habitas en Veyes, te suplico que, vencedores, vengas con nosotros; síguenos a nuestra ciudad, recibe nuestro culto, que nuestra ciudad sea la tuya." Terminados los sacrificios, dichas las oraciones, recitadas las fórmulas, cuando los romanos están seguros de que los dioses están por ellos y de que ningún dios defiende ya al enemigo, se da el asalto y se toma la ciudad.

Tal es Camilo. Un general romano es un hombre que sabe combatir admirablemente; que conoce, sobre todo, el arte de hacerse obedecer; pero que cree firmemente en los agüeros, que celebra todos los días los actos religiosos, y que está convencido de que lo más importante no es el valor, ni siquiera la disciplina, sino el enunciado de algunas fórmulas exactamente dichas según los ritos. Estas fórmulas dirigidas a los dioses los determinan y constriñen casi siempre a darle la victoria. Para tal general, la suprema recompensa consiste en que el Senado le permita celebrar el sacrificio triunfal. Entonces sube en el carro sagrado, arrastrado por cuatro caballos blancos, los mismos que llevan la estatua de Júpiter el día de la gran procesión; va revestido con el traje sagrado, el mismo con que se reviste al dios en los días de fiestas; su cabeza está coronada; su mano derecha empuña una rama de laurel y su izquierda el cetro de marfil: tales son exactamente los atributos y el atavío que lleva la estatua de Júpiter.[343] Con esta majestad casi divina se muestra a sus conciudadanos, y va a rendir homenaje a la majestad verdadera del más grande de los dioses romanos. Sube la pendiente del Capitolio y, llegado ante el templo de Júpiter, inmola sus víctimas.

El miedo de los dioses no era un sentimiento peculiar del romano; también reinaba en el corazón del griego. Esos pueblos, constituidos en su origen por la religión, nutridos y educados por ella, conservaron mucho tiempo la marca de su primera educación. Conocidos son los escrúpulos del espartano, que jamás comienza una expedición sin que

[343] Tito Livio, V, 23: *curru albis equis juncto... Jovis Solisque equis.* Id., X, 7. *Qui Jovis Optimi Maximi ornatu decoratus, curru curato vectus in Capitolium.* Plinio, *H. N.,* XXXIII, 7, 36: *Jovis simulacri faciem minio inlini solitum triuphantiumque corpora.* Dionisio, II, 34; V. 47. Apiano, *Guerras púnicas,* 66. *Cf.* Juvenal, X, 38: *in tunica Jovis.*

by Quattrococodrilo

la luna esté en su plenitud,[344] que inmola víctimas sin cesar para saber si debe combatir, y que renuncia a las empresas mejor pensadas y más necesarias porque un mal presagio le asusta. El ateniense se diferencia del romano y del espartano por mil rasgos de carácter y de espíritu; pero se les parece en el temor a los dioses. Un ejército ateniense jamás entra en campaña antes del séptimo día del mes, y, cuando una flota se va a dar a la mar, se tiene gran cuidado de volver a dorar la estatua de Palas.

Jenofonte asegura que los atenienses tienen más fiestas religiosas que cualquier otro pueblo griego.[345] "¡Qué de víctimas ofrecidas a los dioses! —dice Aristófanes—.[346] ¡Qué de templos! ¡Qué de estatuas! ¡Qué de procesiones sagradas! A cada momento del año se ven festines religiosos y víctimas coronadas." Y Platón dice: "Somos los que ofrecemos el mayor número de sacrificios, y los que hacemos a los dioses las más santas y brillantes procesiones.[347] La ciudad de Atenas y su territorio estaban cubiertos de templos y de capillas; las había para el culto de la ciudad, para el culto de las tribus y de los demos, para el culto de las familias. Cada casa era ella misma un templo, y casi en cada campo había una tumba sagrada.

El ateniense, el que nos figuramos tan inconstante, tan caprichoso, tan librepensador, profesa, por el contrario, un singular respeto a las viejas tradiciones y a los ritos antiguos. Su principal religión, la que de él obtiene devoción más ferviente, es la religión de los antepasados y de los héroes. Profesa el culto de los muertos y los teme. Una de sus leyes le obliga a ofrecerles cada año las primicias de su cosecha; otra le prohíbe pronunciar una sola palabra que pueda suscitar su cólera.[348] Cuanto se refiere a la antigüedad, es sagrado para el ateniense. Posee viejas colecciones donde están consignados sus ritos, y jamás deja de observarlos.[349] Si un sacerdote introdujera en el culto la más leve in-

---

[344] Herodoto, VI, 106: "A la noticia del desembarco de los persas, pareció bien a los espartanos ayudar a los atenienses; pero les fue imposible hacerlo en seguida, pues no querían violar la regla (τὸν νόμον, la regla religiosa); dijeron que no saldrían a campaña hasta el día del plenilunio." El historiador no dice que fuera eso un pretexto. Debemos juzgar a los antiguos por sus ideas y no por las nuestras.

[345] Jenofonte, *Resp. athen.*, III, 2. Sófocles dice que Atenas es la más piadosa de las ciudades *(Edipo en Colona,* 1007). Pausanias observa, I, 24, que los atenienses eran más atentos que los demás pueblos en cuanto concernía al culto de los dioses.

[346] Aristófanes, *Nubes.*

[347] Platón, *Alcibíades,* II, pág. 148.

[348] Plutarco, *Solón,* 21.

[349] Véase lo que Isócrates dice de la fidelidad de los antiguos a los viejos ritos, *Areopagit.*, 29-30. *Cf.* Lisias: *adv. Nicomac.*, 19: τὰ ἐκ τῶν κύρβεων θύοντες. Demóstenes

novación, sería condenado a muerte. Los ritos más extraños se siguen observando de siglo en siglo. Cierto día del año, el ateniense celebra un sacrificio en honor de Ariadna, y como se dice que la amante de Teseo murió en el parto, hay que imitar los gritos y los movimientos de una parturienta. Celebra otra fiesta anual que se llama Oscoforias, y que es como la pantomima de la vuelta de Teseo al Ática: se corona el caduceo de un heraldo, porque el heraldo de Teseo coronó el suyo; se lanza cierto grito, pues se supone que el heraldo lo lanzó, y se celebra una procesión en la que cada cual lleva el vestido que se usaba en tiempos de Teseo. Hay otro día en que el ateniense no deja de hervir legumbres en una marmita de forma determinada: es éste un rito cuyo origen se pierde en la remota antigüedad, cuyo sentido se ignora, pero que se renueva piadosamente cada año.[350]

El ateniense, como el romano, tiene sus días nefastos: en esos días nadie se casa, nadie comienza una empresa, no se celebran asambleas, no se dicta justicia. El decimoctavo y el decimonono días de cada mes se emplean en purificaciones. El día de las Plinterias, día nefasto entre todos, se vela la estatua de la gran divinidad poliada.[351] Al contrario, el día de las Panateneas se lleva en gran procesión el velo de la diosa, y todos los ciudadanos, sin distinción de edad ni de rango, deben formar el cortejo. El ateniense celebra sacrificios por las cosechas, por el retorno de las lluvias o del buen tiempo, para curar las enfermedades y para expulsar el hambre o la peste.

Atenas tiene sus colecciones de antiguos oráculos, como Roma sus libros sibilinos, y sostiene en el pritaneo hombres que le anuncian el porvenir.[352] En sus calles se encuentra a cada paso adivinos, sacerdotes, intérpretes de los sueños.[353] El ateniense cree en los presagios: un estornudo o un zumbido de los oídos le detiene en una empresa.[354] Jamás se embarca sin haber interrogado los auspicios.[355] Antes de casarse no deja de consultar el vuelo de los pájaros.[356] Cree en las palabras mági-

---

recuerda también el viejo principio que exige que los sacrificios se hagan según los ritos de los antiguos, sin que nada se omita ni innove *(In Neæram,* 75).

[350] Plutarco, *Teseo,* 20, 22, 23.

[351] Platón, *Leyes,* VII, pág. 800: ἡμέραι μὴ καθαραὶ ἀλλ' ἀπόφραδες. Filócoro, *Fragmentos,* 183; Jenofonte, *Helen.,* I, 4, 12.

[352] Aristófanes, *Pax,* 1084.

[353] Tucídides, II, 8. Platón también habla "de los sacrificadores ambulantes y de los adivinos que se sientan a la puerta de los ricos".

[354] Aristófanes y el Escoliasta, *Pájaros,* 721. Eurípides, *Ion,* 1189.

[355] Aristófanes, *Pájaros,* 596.

[356] Aristófanes, *Pájaros,* 718. Jenofonte, *Memorables,* I, 1, 3. "creen en la adivinación; interrogan a los pájaros, a las voces, a los monos, a las entrañas de las víctimas. Jenofonte

by Quattrococodrilo

cas, y si está enfermo se pone amuletos en el cuello.[357] La asamblea del pueblo se disuelve en cuanto alguno asegura que ha aparecido en el cielo un signo funesto.[358] Si un sacrificio ha sido perturbado con el anuncio de una mala noticia, es preciso recomenzarlo.[359]

El ateniense apenas comienza una frase sin invocar primeramente a la buena fortuna.[360] En la tribuna, el orador comienza de buen grado con una invocación a los dioses y a los héroes que moran en el país. Se conduce al pueblo espetándole una sarta de oráculos. Los oradores, para que prevalezca su criterio, repiten a cada momento: La diosa así lo ordena.[361]

Nicias pertenece a una grande y rica familia. Muy joven, conduce al santuario de Delos una *teoría,* esto es, algunas víctimas y un coro para cantar durante el sacrificio el elogio del dios. Vuelto a Atenas, rinde a los dioses el homenaje de una parte de su fortuna, dedicando una estatua a Atenea y una capilla a Dionisio. Sucesivamente es *hestiador* y paga los gastos de la comida sagrada de su tribu; corega y sostiene un coro para las fiestas religiosas. Ni un día pasa sin que ofrezca un sacrificio a algún dios. Tiene un adivino al servicio de su casa, que no le abandona y al que consulta sobre los negocios públicos tanto como sobre sus intereses particulares. Nombrado general, dirige una expedición contra Corinto; cuando vuelve vencedor a Atenas, advierte que dos de sus soldados muertos han quedado insepultos en territorio enemigo; le asalta un escrúpulo religioso; detiene su flota y envía un heraldo para solicitar de los corintios el permiso de enterrar a los dos cadáveres. Algún tiempo después, el pueblo ateniense delibera sobre la expedición de Sicilia. Nicias sube a la tribuna y declara que sus sacerdotes y su adivino anuncian presagios que se oponen a la expedición. Verdad es que Alcibíades tiene otros adivinos que ensartan oráculos en sentido contrario. El pueblo está indeciso. Llegan en eso algunos hombres procedentes de Egipto. Éstos han consultado al dios Ammón, que empieza a estar muy en boga, y refieren este orácu-

---

asegura que Sócrates creía en los augurios y recomendaba el estudio de la adivinación; *ibidem,* I, 1, 6; IV, 7, 10. Él mismo era muy superticioso; creía en los sueños *(Anábasis,* III, 1; IV, 3); consultaba las entrañas de las víctimas *(ibid.,* IV, 3); estaba rodeado de adivinos (*ibid.,* V, 2, 9; VI, 4, 13). Véase en la *Anábasis* (III, 2) la escena del estornudo.

[357] A propósito del mismo Pericles, nos da ese detalle Plutarco. (Plutarco, *Pericles,* 37, según Teofrasto).

[358] Aristófanes, *Acarn.,* 171.

[359] Plutarco, *Teseo,* 22.

[360] Aristófanes, *Pájaros,* 436.

[361] Licurgo, *in Leocratem,* 1. Aristófanes, *Caballeros,* 903, 999, 1171, 1179.

lo: Los atenienses capturarán a todos los siracusanos. El pueblo se decide inmediatamente por la guerra.[362]

Nicias, muy a su pesar, manda la expedición. Antes de partir, celebra un sacrificio, según la costumbre. Como todos los generales, lleva consigo un grupo de adivinos, de sacrificadores, de arúspices y de heraldos. La flota transporta su hogar; cada barco tiene un emblema que representa algún dios.

Pero Nicias tiene poca esperanza. ¿No han anunciado la desgracia bastantes prodigios? Los cuervos han dañado una estatua de Palas; un hombre se ha mutilado sobre un altar, ¡y la partida se ha realizado durante los días nefastos de las Plinterias! Demasiado sabe Nicias que esta guerra será fatal para él y para su patria. Así, durante todo el decurso de esta campaña, se le ve siempre temeroso y circunspecto; casi nunca se atreve a dar la señal para un combate, él, conocido por ser tan bravo soldado como hábil general.

No es posible tomar a Siracusa, y luego de sufrir crueles pérdidas, es necesario decidirse a volver a Atenas. Nicias prepara su flota para el retorno; la mar aún está libre. Pero sobreviene un eclipse de luna. Consulta a su adivino; éste responde que el presagio es contrario y que es preciso esperar tres veces nueve días. Nicias obedece; todo ese tiempo lo pasa en la inacción, ofreciendo abundantes sacrificios para calmar la cólera de los dioses. Entretanto, el enemigo le cierra el puerto y destruye su flota. No hay más remedio que emprender la retirada por tierra, cosa imposible; ni él ni ninguno de sus soldados escapará a los siracusanos.

¿Qué dijeron los atenienses a la nueva del desastre? Conocían el valor personal de Nicias y su admirable constancia. Tampoco pensaron en censurarle por haberse atenido al dictamen de la religión. Sólo de una cosa le recriminaron: de haber llevado un adivino ignorante, pues el adivino se había equivocado sobre el presagio del eclipse de luna; tenía que haber sabido que, para un ejército que quiere retirarse, la luna que esconde su luz es un presagio favorable.[363]

CAPÍTULO XVIII

DE LA OMNIPOTENCIA DEL ESTADO; LOS ANTIGUOS NO CONOCIERON LA LIBERTAD INDIVIDUAL

La ciudad se había fundado sobre una religión y se había constituido como una Iglesia. De ahí su fuerza, de ahí también su omnipoten-

[362] Plutarco, *Nicias*, 4, 5, 6, 13.

[363] Plutarco, *Nicias*, 23. Tucídides, VI, VII. Diódoro, XII, XIII.

by Quattrococodrilo

cia y el imperio absoluto que ejercía sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir. El ciudadano estaba sometido en todas las cosas y sin ninguna reserva a la ciudad: le pertenecía todo entero. La religión, que había engendrado al Estado, y el Estado, que conservaba la religión, sosteníanse mutuamente y sólo formaban una sola cosa; estos dos poderes, asociados y confundidos, formaban una fuerza casi sobrehumana, a la que alma y cuerpo estaban igualmente esclavizados.

Nada había en el hombre que fuese independiente. Su cuerpo pertenecía al Estado y estaba consagrado a la defensa del mismo. En Roma, el servicio militar obligaba hasta los cuarenta y seis años; en Atenas y en Esparta, toda la vida.[364] Su fortuna estaba siempre a disposición del Estado; si la ciudad necesitaba dinero, podía ordenar a las mujeres que le entregasen sus alhajas, a los acreedores que le abandonasen sus créditos, a los dueños de olivares que le cediesen gratuitamente el aceite que habían fabricado.[365]

La vida privada no escapaba a esta omnipotencia del Estado. Muchas ciudades griegas prohibían el celibato a los hombres.[366] Esparta no sólo castigaba al que no se casaba, sino también al que se casaba tarde. El Estado podía prescribir el trabajo en Atenas, la ociosidad en Esparta.[367] Ejercía su tiranía hasta en las cosas más pequeñas: en Locres, la ley prohibía a los hombres beber vino puro; en Roma, Mileto y Marsella lo prohibía a las mujeres.[368] Era ordinario que el vestido fuese fijado invariablemente por las leyes de la ciudad; la legislación de Esparta determinaba el peinado de las mujeres; y la de Atenas les prohibía llevar en viaje más de tres túnicas.[369] En Rodas, la ley prohibía afeitarse; en Bizancio castigaba con multa al que tenía en su casa

---

[364] Tucídides, I, 105; Plutarco, *Foción,* 24; Pausanias, I, 26. Jenofonte, *Helénicas,* VI, 4, 17.

[365] Aristóteles, *Econom,* II. El autor cita ejemplos de Bizancio, de Atenas, de Lampsaco, de Heraclea Póntica, de Quíos, de Clazomene, de Éfeso.

[366] Pollux, III, 48: ἦσαν καὶ ἀγαμίον δίκαι πολλαχοῦ, καὶ ὀψιγαμίου καὶ κακογαμίου ἐν Λακεδαίμοσι. *Cf. Id.,* VIII, 40: γραφὴ ἀγαμίου. Plutarco, *Lisandro,* 30.—Una sentencia de los censores impuso en Roma una multa a los célibes. Valerio Máximo, II, 9. Aulo Gelio, I, 6; II, 15; Cicerón añade: *censores... cælibes esse prohibento. (De legib.,* III, 3).

[367] Plutarco, *Licurgo,* 24. Pollux, VIII, 42. Teofrasto, *Fragmento,* 99.

[368] Ateneo, X, 33. Eliano, *H. V.,* II, 38. Teofrastro, *Fragmento,* 117.

[369] Jenofonte, *Res. Lac.,* 7. Tucídides, I, 6. Plutarco, *Licurgo,* 9. Heracl. del Ponto, *Fragmenta,* edic. Didot, tomo II, pág. 211. Plutarco, *Solón,* 21.

una navaja de afeitar; al contrario, en Esparta exigía que se afeitase el bigote.[370]

El Estado tenía el derecho de no tolerar que sus ciudadanos fuesen deformes o contrahechos. En consecuencia, ordenaba al padre, a quien naciese tal hijo, que le hiciese morir. Esta ley se encontraba en los antiguos códigos de Esparta y de Roma.[371] Ignoramos si existía en Atenas; sólo sabemos que Aristóteles y Platón la inscribieron en sus legislaciones ideales.

Hay en la historia de Esparta un rasgo que Plutarco y Rousseau admiraban grandemente. Esparta acababa de sufrir una derrota en Leuctres, y muchos de sus ciudadanos habían sucumbido. Al conocer esta noticia, los padres de los muertos tuvieron que mostrarse en público con alegre semblante. La madre que sabía que su hijo había escapado al desastre y que volvería a verlo, mostraba aflicción y lloraba. La que sabía que ya no vería a su hijo, expresaba contento y recorría los templos dando gracias a los dioses. ¡Cuál no sería, pues, el poder del Estado, que ordenaba la inversión de los sentimientos naturales y era obedecido!

El Estado no permitía que un hombre fuese indiferente a sus intereses; el filósofo, el hombre de estudio, no tenía el derecho de vivir aparte. Era una obligación que votase en la asamblea y que fuese magistrado cuando le correspondiese. En un tiempo en que las discordias eran frecuentes, la ley ateniense no permitía al ciudadano el permanecer neutral; tenía que combatir por uno u otro partido; contra aquél que deseaba permanecer alejado de las facciones y mostrarse tranquilo, la ley pronunciaba una pena severa: la pérdida del derecho de ciudad.[372]

La educación entre los griegos distaba mucho de ser libre. Muy al contrario, en nada se esforzaba más el Estado por ejercer su dominio que en esto. En Esparta, el padre no tenía ningún derecho sobre la educación de su hijo. La ley parece haber sido menos rigurosa en Atenas; pero la ciudad obraba de suerte que la educación fuese común, bajo maestros escogidos por ella. Aristófanes, en un pasaje elocuente, nos muestra a los niños de Atenas dirigiéndose a la escuela. Ordenados, distribuidos por barrios, marchan en filas apretadas en medio de la lluvia, entre la nieve o bajo el rayo del sol; esos niños parecen comprender

[370] Ateneo, XIII, 18. Plutarco, *Cleómenes*, 9.—"Los romanos no creían que debiera dejarse a cada uno la libertad de casarse, de tener hijos, de vivir a su guisa, de celebrar festines, de seguir sus gustos, sin sufrir inspección y juicio." Plutarco, *Catón*, 23.

[371] Cicerón, *De Legib.*, III, 8. Dionisio, II, 15. Plutarco, *Licurgo*, 16.

[372] Plutarco, *Solón*, 20.

by Quattrococodrilo

cia y el imperio absoluto que ejercía sobre sus miembros. En una sociedad establecida sobre tales principios, la libertad individual no podía existir. El ciudadano estaba sometido en todas las cosas y sin ninguna reserva a la ciudad: le pertenecía todo entero. La religión, que había engendrado al Estado, y el Estado, que conservaba la religión, sosteníanse mutuamente y sólo formaban una sola cosa; estos dos poderes, asociados y confundidos, formaban una fuerza casi sobrehumana, a la que alma y cuerpo estaban igualmente esclavizados.

Nada había en el hombre que fuese independiente. Su cuerpo pertenecía al Estado y estaba consagrado a la defensa del mismo. En Roma, el servicio militar obligaba hasta los cuarenta y seis años; en Atenas y en Esparta, toda la vida.[364] Su fortuna estaba siempre a disposición del Estado; si la ciudad necesitaba dinero, podía ordenar a las mujeres que le entregasen sus alhajas, a los acreedores que le abandonasen sus créditos, a los dueños de olivares que le cediesen gratuitamente el aceite que habían fabricado.[365]

La vida privada no escapaba a esta omnipotencia del Estado. Muchas ciudades griegas prohibían el celibato a los hombres.[366] Esparta no sólo castigaba al que no se casaba, sino también al que se casaba tarde. El Estado podía prescribir el trabajo en Atenas, la ociosidad en Esparta.[367] Ejercía su tiranía hasta en las cosas más pequeñas: en Locres, la ley prohibía a los hombres beber vino puro; en Roma, Mileto y Marsella lo prohibía a las mujeres.[368] Era ordinario que el vestido fuese fijado invariablemente por las leyes de la ciudad; la legislación de Esparta determinaba el peinado de las mujeres; y la de Atenas les prohibía llevar en viaje más de tres túnicas.[369] En Rodas, la ley prohibía afeitarse; en Bizancio castigaba con multa al que tenía en su casa

[364] Tucídides, I, 105; Plutarco, *Foción,* 24; Pausanias, I, 26. Jenofonte, *Helénicas,* VI, 4, 17.

[365] Aristóteles, *Econom,* II. El autor cita ejemplos de Bizancio, de Atenas, de Lampsaco, de Heraclea Póntica, de Quíos, de Clazomene, de Éfeso.

[366] Pollux, III, 48: ἦσαν καὶ ἀγαμίον δίκαι πολλαχοῦ, καὶ ὀψιγαμίου καὶ κακογαμίου ἐν Λακεδαίμοσι. *Cf. Id.,* VIII, 40: γραφὴ ἀγαμίου. Plutarco, *Lisandro,* 30.—Una sentencia de los censores impuso en Roma una multa a los célibes. Valerio Máximo, II, 9. Aulo Gelio, I, 6; II, 15; Cicerón añade: *censores... cælibes esse prohibento.* (*De legib.,* III, 3).

[367] Plutarco, *Licurgo,* 24. Pollux, VIII, 42. Teofrasto, *Fragmento,* 99.

[368] Ateneo, X, 33. Eliano, *H. V.,* II, 38. Teofrastro, *Fragmento,* 117.

[369] Jenofonte, *Res. Lac.,* 7. Tucídides, I, 6. Plutarco, *Licurgo,* 9. Heracl. del Ponto, *Fragmenta,* edic. Didot, tomo II, pág. 211. Plutarco, *Solón,* 21.

una navaja de afeitar; al contrario, en Esparta exigía que se afeitase el bigote.[370]

El Estado tenía el derecho de no tolerar que sus ciudadanos fuesen deformes o contrahechos. En consecuencia, ordenaba al padre, a quien naciese tal hijo, que le hiciese morir. Esta ley se encontraba en los antiguos códigos de Esparta y de Roma.[371] Ignoramos si existía en Atenas; sólo sabemos que Aristóteles y Platón la inscribieron en sus legislaciones ideales.

Hay en la historia de Esparta un rasgo que Plutarco y Rousseau admiraban grandemente. Esparta acababa de sufrir una derrota en Leuctres, y muchos de sus ciudadanos habían sucumbido. Al conocer esta noticia, los padres de los muertos tuvieron que mostrarse en público con alegre semblante. La madre que sabía que su hijo había escapado al desastre y que volvería a verlo, mostraba aflicción y lloraba. La que sabía que ya no vería a su hijo, expresaba contento y recorría los templos dando gracias a los dioses. ¡Cuál no sería, pues, el poder del Estado, que ordenaba la inversión de los sentimientos naturales y era obedecido!

El Estado no permitía que un hombre fuese indiferente a sus intereses; el filósofo, el hombre de estudio, no tenía el derecho de vivir aparte. Era una obligación que votase en la asamblea y que fuese magistrado cuando le correspondiese. En un tiempo en que las discordias eran frecuentes, la ley ateniense no permitía al ciudadano el permanecer neutral; tenía que combatir por uno u otro partido; contra aquél que deseaba permanecer alejado de las facciones y mostrarse tranquilo, la ley pronunciaba una pena severa: la pérdida del derecho de ciudad.[372]

La educación entre los griegos distaba mucho de ser libre. Muy al contrario, en nada se esforzaba más el Estado por ejercer su dominio que en esto. En Esparta, el padre no tenía ningún derecho sobre la educación de su hijo. La ley parece haber sido menos rigurosa en Atenas; pero la ciudad obraba de suerte que la educación fuese común, bajo maestros escogidos por ella. Aristófanes, en un pasaje elocuente, nos muestra a los niños de Atenas dirigiéndose a la escuela. Ordenados, distribuidos por barrios, marchan en filas apretadas en medio de la lluvia, entre la nieve o bajo el rayo del sol; esos niños parecen comprender

---

[370] Ateneo, XIII, 18. Plutarco, *Cleómenes*, 9.—"Los romanos no creían que debiera dejarse a cada uno la libertad de casarse, de tener hijos, de vivir a su guisa, de celebrar festines, de seguir sus gustos, sin sufrir inspección y juicio." Plutarco, *Catón*, 23.

[371] Cicerón, *De Legib.*, III, 8. Dionisio, II, 15. Plutarco, *Licurgo*, 16.

[372] Plutarco, *Solón*, 20.

by Quattrococodrilo

ya que realizan un deber cívico.[373] El Estado quería dirigir solo la educación, y Platón dice el motivo de esta exigencia:[374] "Los padres no deben ser libres de enviar o no enviar sus hijos a los maestros que la ciudad ha escogido, pues los hijos pertenecen menos a sus padres que a la ciudad." El Estado consideraba el cuerpo y el alma de cada ciudadano como de su pertenencia; por esto quería modelar ese cuerpo y esa alma en la forma que le permitiese sacar el mejor partido. Le enseñaba gimnasia porque el cuerpo del hombre era un arma para la ciudad, y era preciso que esta arma resultase lo más fuerte y manejable que fuera posible. También le enseñaba los cantos religiosos, los himnos, las danzas sagradas, pues este conocimiento era necesario para la buena ejecución de los sacrificios y de las fiestas de la ciudad.[375]

Se reconocía al Estado el derecho de impedir que hubiese una enseñanza libre al lado de la suya. Una vez, Atenas promulgó una ley que prohibía instruir a los jóvenes sin una autorización de los magistrados, y otra que prohibía especialmente enseñar la Filosofía.[376]

El hombre no era libre en la elección de sus creencias. Debía creer y someterse a la religión de la ciudad. Era lícito odiar o despreciar a los dioses de la ciudad vecina, en cuanto a las divinidades de carácter general y universal, como Júpiter Celeste, Cibeles o Juno, se tenía libertad de creer o no creer en ellas. Pero no debía dudarse de Atenea Poliada, de Erecteo o de Cécrope. Hubiese sido gran impiedad, atentatoria al mismo tiempo contra la religión y contra el Estado, y que éste hubiese castigado severamente. Por este crimen fue Sócrates condenado a muerte.[377] La libertad de pensar, en lo referente a la religión de la ciudad, fue absolutamente desconocida entre los antiguos. Era necesario conformarse a todas las reglas del culto, figurar en todas las procesiones, tomar parte en la comida sagrada. La legislación ateniense imponía una pena a los que se abstenían de celebrar religiosamente una fiesta nacional.[378]

Los antiguos no conocían, pues, ni la libertad de la vida privada, ni la libertad de la educación, ni la libertad religiosa. La persona hu-

[373] Aristófanes, *Nubes,* 960-965.

[374] Platón, *Leyes,* VII.

[375] Aristófanes, *Nubes,* 966-968. Lo mismo en Esparta: Plut. *Licurgo,* 21.

[376] Jenofonte, *Memor.,* I, 2. 31. Diógenes Laercio, *Teofr.,* capítulo V. Estas dos leyes no duraron mucho; pero no por eso prueban menos la omnipotencia que se reconocía al Estado en materia de instrucción.

[377] El acta de acusación decía: ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων (Jenofonte, *Memorables,* I, 1). Sobre la γραφὴ ἀσεβείας, véase Plutarco, *Pericles,* 32; el alegato de Lisias contra Andócides; Pollux, VIII, 90.

[378] Pollux, VIII, 46. Ulpiano, *Schol. in Demosth. in Midiam.*

mana contaba muy poca cosa ante la autoridad santa y casi divina que se llamaba la patria o el Estado. Éste no sólo tenía, como en nuestras sociedades modernas, un derecho de justicia sobre los ciudadanos. Podía castigar a alguien aunque no fuese culpable, y sólo porque así lo aconsejaba su interés. Seguramente que Arístides no había cometido ningún crimen, y ni siquiera era sospechoso; pero la ciudad tenía el derecho de arrojarlo de su territorio sólo porque Arístides había conquistado por sus virtudes demasiada influencia, y podía resultar peligroso si quería. Llamábase a esto ostracismo; esta institución no era particular a Atenas; se la encuentra en Argos, en Megara, en Siracusa, y Aristóteles da a entender que existía en todas las ciudades griegas que tenían un gobierno democrático.[379] Pues bien, el ostracismo no era un castigo; era una precaución que la ciudad adoptaba contra un ciudadano de quien sospechaba que le podría resultar molesto algún día. En Atenas se podía acusar a un hombre y condenarle por incivismo, es decir, por falta de afecto al Estado. Cuando se trataba del interés de la ciudad, nada garantizaba la vida de un hombre. Roma dictó una ley por la que se permitía matar a cualquier hombre que tuviese el propósito de convertirse en rey.[380] La funesta máxima de que la salud del Estado es la ley suprema, ha sido formulada por la antigüedad.[381] Se creía que el derecho, la justicia, la moral, todo debía ceder ante el interés de la patria.

Es, pues, un error singular entre todos los errores humanos el haber creído que en las ciudades antiguas el hombre gozaba de libertad. Ni siquiera tenía idea de ella. No creía que pudiera existir un derecho frente a la ciudad y sus dioses. Pronto veremos que el gobierno cambió de forma muchas veces; pero la naturaleza del Estado persistió casi idéntica y su omnipotencia apenas disminuyó. El gobierno se llamó sucesivamente monarquía, aristocracia, democracia; pero ninguna de estas revoluciones dio al hombre la verdadera libertad, la libertad individual. Gozar de derechos políticos, votar, nombrar magistrados, poder ser arconta, he ahí lo que se llamaba libertad; pero el hombre no estaba menos sujeto al Estado. Los antiguos, y sobre todo los griegos, exageraron siempre la importancia y los derechos de la sociedad; esto se debe, sin duda, al carácter sagrado y religioso que la sociedad había revestido en su origen.

---

[379] Aristóteles, *Política*, III, 8, 2; V, 2, 5. Diódoro, XI, 87. Plutarco, *Arístides*, 1; *Temístocles*, 22. Filócoro, edic. Didot, pág. 396. Escol. de Aristófanes, *Caballeros*, 855.

[380] Plutarco, *Publícola*, 12.

[381] Cicerón, *De legib.*, III, 3.

by Quattrococodrilo

LIBRO IV

LAS REVOLUCIONES

No podía imaginarse nada más sólidamente constituido que esta familia de las antiguas edades, conteniendo en sí misma sus dioses, su culto, su sacerdote, su magistrado. Nada más fuerte que esta ciudad, que tenía también en sí misma su religión, sus dioses protectores, su sacerdocio independiente, que gobernaba al alma tanto como al cuerpo del hombre, y que, infinitamente más poderosa que el Estado de nuestros días, reunía en sí la doble autoridad que hoy vemos compartida entre el Estado y la Iglesia. Si alguna sociedad ha sido constituida para durar, ha sido ésta. No obstante, como todo lo humano, sufrió su serie de revoluciones.

No podemos decir de una manera general en qué época comenzaron esas revoluciones. Concíbese, en efecto, que esa época no haya sido la misma para las diferentes ciudades de Grecia y de Italia. Pero lo cierto es que, desde el séptimo siglo antes de nuestra era, esta organización social era discutida y atacada casi en todas partes. Desde entonces se sostuvo con gran trabajo, y gracias a una combinación más o menos hábil de resistencia y de concesiones. Así se debatió durante muchos siglos, entre luchas constantes, hasta que al fin desapareció.

Las causas que la hicieron sucumbir pueden reducirse a dos. Una, el cambio que, a la larga, se operó en las ideas a consecuencia del progreso natural del espíritu humano, y que, debilitando las antiguas creencias, arruinó al mismo tiempo el edificio social que estas creencias habían levantado y que sólo ellas podían soportar. La otra es la existencia de una clase de hombres que estaba fuera de esta organización de la ciudad, y que, interesada en destruirla por lo que de ella tenía que sufrir, le hizo guerra sin descanso.

Así pues, cuando se debilitaron las creencias en que este régimen social estaba fundado, y cuando el interés de la mayoría estuvo en desacuerdo con tal régimen, tuvo que sucumbir. Ninguna ciudad ha escapado a esta ley de transformación: Esparta no menos que Atenas, Roma no menos que Grecia. Así como hemos visto que los hombres de Grecia e Italia habían tenido, al principio, las mismas creencias, y

by Quattrococodrilo

que se había desarrollado entre ellos la misma serie de instituciones, vamos a ver en seguida que todas estas ciudades pasaron por las mismas revoluciones.

Es necesario estudiar por qué y cómo los hombres se han alejado gradualmente de esta antigua organización, no para decaer, sino al contrario, para avanzar hacia una forma social más vasta y mejor. Pues, bajo una apariencia de desorden, y en ocasiones de decadencia, cada uno de sus cambios los aproximaba a un fin que no conocían.

CAPÍTULO I

PATRICIOS Y CLIENTES

Hasta aquí no hemos hablado de las clases inferiores, ni teníamos por qué hacerlo. Tratábase de describir el organismo primitivo de la ciudad, y las clases inferiores no intervenían absolutamente para nada en ese organismo. La ciudad se había constituido como si esas clases no existiesen. Podíamos, pues, reservar su estudio para cuando llegásemos a la época de las revoluciones.

La ciudad antigua, como cualquier sociedad humana, presentaba rangos, diferencias, desigualdades. Conócese en Atenas la diferencia originaria entre los Eupátridas y los Tetas; en Esparta se encuentra la clase de los Iguales y la de los Inferiores; en Eubea, la de los caballeros y la del pueblo. La historia de Roma está llena de la lucha entre los patricios y el pueblo, lucha que se encuentra en todas las ciudades sabinas, latinas y etruscas. Hasta puede observarse que cuanto más se remonta en la historia de Grecia y de Italia, más profunda aparece la diferencia y están más fuertemente marcados los rangos, prueba segura de que la desigualdad no se ha formado en el decurso del tiempo, sino que ha existido desde el origen y que es contemporánea al nacimiento de las ciudades.

Conviene investigar los principios en que se sustentaba esta división de las clases. Así podrá verse más fácilmente en virtud de qué ideas o necesidades se va a entablar la lucha, lo que van a reclamar las clases inferiores y en nombre de qué principios defenderán su imperio las clases superiores.

Se ha visto antes que la ciudad había nacido de la confederación de familias y tribus. Ahora bien; antes de que la ciudad se formase, la familia ya contenía en sí esta distinción de clases. En efecto, la familia no se desmembraba; era indivisible como la religión primitiva del

hogar. El primogénito, sucediendo él solo a su padre, heredaba el sacerdocio, la propiedad, la autoridad, y sus hermanos eran respecto a él lo que habían sido respecto al padre. De generación en generación, de primogénito en primogénito, jamás había más que un jefe de familia: él presidía el sacrificio, recitaba la oración, juzgaba, gobernaba. A él solo pertenecía, en el origen, el título de *pater,* pues esta palabra, que designaba el poder y no la paternidad, sólo pudo aplicarse entonces al jefe de la familia. Sus hijos, sus hermanos, sus servidores, todos le llamaban así.

He ahí, pues, en la constitución íntima de la familia un primer principio de desigualdad. El primogénito tiene el privilegio del culto, de la sucesión, del mando. Después de varias generaciones se forman naturalmente, en cada una de esas grandes familias, ramas segundonas, que se encuentran, por la religión y por la costumbre, en un estado de inferioridad con respecto a la rama primogénita, y que, viviendo bajo su protección, reconocen su autoridad.

Además, esta familia tiene servidores, que no la abandonan, que están hereditariamente asociados a ella, y sobre los cuales ejerce el *pater* o *patrono* la triple autoridad de señor, de magistrado y de sacerdote. Se les dan nombres que varían según los lugares: clientes y tetas son los más conocidos.

He ahí otra clase inferior. El cliente no sólo está por debajo del jefe supremo de la familia, sino también de las ramas segundonas. Entre ellas y él existe la diferencia de que el miembro de una rama segundona, remontándose en la serie de sus antepasados, llega siempre a un *pater,* es decir, a un jefe de familia, a uno de esos antepasados divinos que la familia invoca en sus oraciones. Como desciende de un *pater,* se le llama en latín *patricius.* Al contrario, el hijo de un cliente, por mucho que se remonte en su genealogía, siempre llega a un cliente o a un esclavo. Entre sus antepasados no hay ningún *pater.* De ahí un estado de inferioridad del que nada puede sacarlo.

La distinción entre estas dos clases es manifiesta en lo que concierne a los intereses materiales. La propiedad de la familia pertenece íntegramente al jefe, quien, por lo demás, comparte su disfrute con las ramas segundonas y aun con los clientes. Pero, mientras que la rama segundona tiene, por lo menos, un derecho eventual sobre la propiedad en caso de que la primogénita llegara a extinguirse, el cliente jamás puede llegar a propietario. La tierra que cultiva, sólo la tiene en depósito; si muere, torna al patrón. El derecho romano de las épocas posteriores ha conservado un vestigio de esta antigua regla en lo que se

by Quattrococodrilo

llamaba *jus applicationis.*[1] Ni el dinero del cliente pertenece a éste; el verdadero propietario es el patrono, y puede apoderarse de él para satisfacer sus propias necesidades. En virtud de esta regla antigua, el derecho romano ordena que el cliente debe dotar a la hija del patrono, que debe pagar la multa por éste, que debe pagar su rescate o contribuir a los gastos de sus magistraturas.

La distinción todavía es más manifiesta en la religión. Sólo el descendiente de un *pater* puede practicar las ceremonias del culto de la familia. El cliente asiste a ellas; por él se celebra el sacrificio, pero no lo celebra personalmente. Entre él y la divinidad doméstica existe siempre un intermediario. Ni siquiera puede sustituir a la familia ausente. Si esta familia llega a extinguirse, los clientes no continúan el culto; se dispersan porque la religión no es su patrimonio; no es de su sangre; no procede de sus propios antepasados. Es una religión prestada: de ella gozan, pero no son sus propietarios.

Recordemos que, según las ideas de las antiguas generaciones, el derecho de tener un dios y de orar era hereditario. La tradición santa, los ritos, las palabras sacramentales, las fórmulas poderosas que determinaban a los dioses a obrar, todo eso sólo se transmitía con la sangre. Era, pues, muy natural que en cada una de esas antiguas familias, la parte libre e ingenua que realmente descendía del primer antepasado, estuviese ella sola en posesión del carácter sacerdotal. Los patricios o eupátridas tenían el privilegio de ser sacerdotes y de tener una religión que les perteneciese en exclusiva.[2]

Así, aun antes de que se hubiese salido del estado de familia, existía ya una distinción de clases: la antigua religión doméstica había establecido rangos. Cuando enseguida se formó la ciudad, nada cambió en la constitución interior de la familia. Hasta hemos mostrado que, en su origen, la ciudad no fue una asociación de individuos, sino una confederación de tribus, de curias y de familias, y que en esta especie de alianza, cada uno de esos cuerpos siguió siendo lo que había sido al principio. Los jefes de esos pequeños grupos se unieron entre sí; pero cada uno siguió siendo amo absoluto en la pequeña sociedad de la que ya era jefe. Por eso el derecho romano dejó tanto tiempo al *pater* la autoridad absoluta sobre los suyos, la omnipotencia y el derecho de justicia sobre los clientes. La distinción de clases, nacida en la familia, continuó, pues, en la ciudad.

---

[1] Cicerón, *De oratore,* I, 39; Aulo Gelio, V, 13.

[2] Diódoro, I, 28; Pollux, VIII, 3; *Etymologicum magnum,* pág. 395.—Dionisio de Halicarnaso, II, 9; Tito Livio, X, 6-8; IV, 2; VI, 41.

La ciudad, en sus primeros tiempos, sólo fue la reunión de los jefes de familia. Consérvanse testimonios de un tiempo en que únicamente ellos podían ser ciudadanos. Todavía puede verse un vestigio de esta regla en una antigua ley de Atenas que decía que, para ser ciudadano, era necesario poseer un dios doméstico.[3] Aristóteles observa "que antiguamente, era regla en algunas ciudades que el hijo no fuese ciudadano en vida de su padre, y que, muerto éste, sólo el hijo mayor gozase de los derechos políticos".[4] La ley no incluía, pues, en la ciudad a las ramas segundonas, ni mucho menos a los clientes. Por eso añade Aristóteles que los verdaderos ciudadanos eran entonces muy escasos.

La asamblea que deliberaba sobre los intereses generales de la ciudad sólo estaba compuesta, en esos antiguos tiempos, de los jefes de familia, de los *patres.* Es lícito no dar crédito a Cicerón cuando dice que Rómulo llamó *padres* a los senadores para significar el afecto paternal que sentían por el pueblo. Los miembros de este antiguo Senado ostentaban naturalmente este título porque eran los jefes de las *gentes.* Al mismo tiempo que esos hombres reunidos representaban a la ciudad, cada cual seguía siendo amo absoluto en su *gens,* que era como su pequeño reino. También se ve desde los comienzos de Roma otra asamblea más numerosa, la de las *curias*; pero difiere muy poco de la de los *patres.* Todavía son éstos los que forman el elemento principal de esta asamblea; sólo que cada *pater* aparece en ella rodeado de su familia: sus parientes, y hasta sus clientes, forman su cortejo y muestran su poder. Por lo demás, cada familia sólo tiene un sufragio en estos comicios.[5] Se puede admitir sin dificultad que el jefe recibe consejo de sus parientes y hasta de sus clientes, pero es claro que sólo él vota. Por otra parte, la ley prohibe al cliente que profese opinión distinta a la de su patrono.[6] Si los clientes están incorporados a la ciudad, sólo es por intermedio de sus jefes patricios. Participan en el culto público, comparecen ante el tribunal, entran en la asamblea, pero formando el séquito de sus patronos.

No hay que representarse la ciudad de esas antiguas edades como una aglomeracion de hombres que viven revueltos en el recinto de sus murallas. La ciudad es apenas un lugar de residencia en los primeros tiempos: es el santuario donde radican los dioses de la comunidad; es la fortaleza que los defiende y a la que con su presencia santifican;

[3] Harpocración, V° Ζεὺς ἑρκεῖος, según Hipérides y Demetrio Falero.

[4] Aristóteles, *Política,* V, 5.

[5] Aulo Gelio, XV, 27. Veremos que la clientela se transformó más tarde; aquí sólo hablamos de la perteneciente a los primeros siglos de Roma.

[6] Dionisio, II, 10: οὔτε ὅσιον οὔτε θέμις ψῆφον ἐναντίαν φέρειν.

by Quattrococodrilo

es el centro de la asociación, la residencia del rey y de los sacerdotes, el lugar donde se dicta justicia; pero los hombres no viven en ella. Durante muchas generaciones aún, los hombres seguirán viviendo fuera de la ciudad, en familias aisladas que se reparten el campo. Cada una de esas familias ocupa su cantón, donde tiene su santuario doméstico y donde forma un grupo indivisible bajo la autoridad de su *pater*.[7] Ciertos días, si se trata de los intereses de la ciudad o de las obligaciones del culto común, los jefes de esas familias se dirigen a la ciudad y se congregan en torno del rey, ya para deliberar ya para asistir al sacrificio. Si se trata de una guerra, llegan esos jefes seguidos de su familia y servidores *(sua manus);* se agrupan por fratrías o por curias, y forman el ejército de la ciudad a las órdenes del rey.

CAPÍTULO II

LOS PLEBEYOS

Es necesario indicar ahora otro elemento de población que estaba por debajo de los mismos clientes, y que, ínfimo en su origen, adquirió insensiblemente la fuerza suficiente para romper la antigua organización social. Esta clase, que se hizo en Roma más numerosa que en cualquier otra ciudad, recibía allí el nombre de plebe. Hay que ver el origen y el carácter de esta clase para comprender el papel que ha desempeñado en la historia de la ciudad y de la familia entre los antiguos.

Los plebeyos no eran los clientes; los historiadores de la antigüedad no confunden estas dos clases. Tito Livio dice en algún sitio: "La plebe no quiso tomar parte en la elección de los cónsules; los cónsules fueron, pues, electos por los patricios y sus clientes."[8] Y en otra parte: "La plebe se quejó de que los patricios tuviesen demasiada influencia en los comicios gracias a los sufragios de sus clientes."[9] Se lee en Dionisio de Halicarnaso: "La plebe salió de Roma y se retiró al monte Sacro; los patricios se quedaron solos con sus clientes en la ciudad."

[7] Tucídides, II, 15-16, describe estas antiguas costumbres que habían subsistido en el Ática hasta su tiempo: τῇ κατὰ χώραν αὐτονόμῳ οἰκήσει μετεῖχον οἱ 'Αθηναῖοι, ἐν τοῖς ἀγροῖς πανοικησία οἰκήσαντες. Sólo al principio de la guerra del Peloponeso abandonaron οἰκίας καὶ ἱερὰ ἅ διὰ παντὸς ἦν αὐτοῖς ἐκ τῆς κατὰ τὸ αρχαῖον πολιτείας.

[8] Tito Livio, II, 64.

[9] Tito Livio, II, 56.

Y más adelante: "La plebe descontenta se negó a alistarse; los patricios tomaron las armas con sus clientes e hicieron la guerra." [10] Esta plebe, bien separada de los clientes, no formaba parte de lo que se llamaba el pueblo romano, al menos durante los primeros siglos. En una antigua fórmula de oración, que aún se repetía en tiempo de las guerras púnicas, se imploraba a los dioses que fuesen propicios "al pueblo y a la plebe". [11] La plebe, pues, no figuraba al principio entre el pueblo. El pueblo constaba de los patricios y de sus clientes; la plebe estaba excluida.

Sobre la primera formación de esta plebe, los antiguos nos dan pocos informes. Tenemos perfecto derecho de suponer que se formó, en gran parte, de antiguas poblaciones conquistadas y sometidas. Sin embargo, sorpréndenos en Tito Livio, que conocía las antiguas tradiciones, el ver que los patricios recriminaban a los plebeyos, no el proceder de poblaciones vencidas, sino el carecer de religión y hasta de familia. Ese reproche, que era ya inmerecido en tiempo de Licinio Estolón, y que los contemporáneos de Tito Livio apenas comprendían, debía remontar a una época antiquísima y nos transporta a los primeros tiempos de la ciudad.

En efecto, adviértense en la naturaleza misma de las antiguas ideas religiosas varias causas que implican la formación de una clase inferior. La religión doméstica no se propagaba; nacida en una familia, en ella seguía encerrada; era preciso que cada familia se forjase su creencia, sus dioses, su culto. Pero pudo ocurrir que algunas familias no hayan tenido la necesaria fuerza de espíritu para crearse una divinidad, instituir un culto, inventar el himno y el ritmo de la oración. Tales familias quedaron por eso solo en un estado de inferioridad respecto a las que tenían una religión, y no pudieron entrar en sociedad con éstas. También ocurrió, seguramente, que otras familias, que habían tenido un culto doméstico, lo perdieron por negligencia y olvido de los ritos o por uno de esos crímenes o de esas manchas que impedían al hombre acercarse a su hogar y continuar su culto. Pudo ocurrir, en fin, que algunos

[10] Dionisio, VI, 46; VII, 19; X, 27.

[11] Tito Livio, XXIX, 27: *Ut ea mihi populo plebique romanæ bene verruncent.*—Cicerón, *pro Murena,* I: *Ut ea res mihi magistratuique meo, populo plebique romanæ bene atque feliciter eveniat.*—Macrobio *(Saturn.,* I, 17) cita un antiguo oráculo del adivino Marcio, que dice *Prætor qui jus populo plebique dabit.* Que los escritores antiguos no siempre hayan tenido en cuenta esta distinción esencial entre el *populus* y la *plebs,* nada tiene de sorprendente, si se piensa en que esta distinción ya no existía cuando ellos escribieron. En tiempo de Cicerón hacía ya mucho que la *plebe* formaba parte del *populus.* Pero las antiguas fórmulas persistían como vestigios del tiempo en que ambas clases no se confundían.

by Quattrococodrilo

clientes, que habían participado del culto de su patrono y no conocían otro, hubiesen sido arrojados de la familia o la hubiesen abandonado voluntariamente. Era esto renunciar a una religión. Añadamos aun que al hijo nacido de un matrimonio sin ritos se le consideraba tan bastardo como al nacido de adulterio, y la religión doméstica no existía para ellos. Todos estos hombres excluidos de la familia y del culto, caían en la clase de los hombres sin hogar. La existencia de una plebe era la necesaria consecuencia de la naturaleza exclusiva del organismo antiguo.

Encuéntrase esta clase al lado de casi todas las ciudades antiguas, pero separada por una línea de demarcación. Una ciudad griega es doble; existe la ciudad propiamente dicha, πόλις, que suele elevarse en la cumbre de una colina; ha sido fundada conforme a ritos religiosos, y encierra el santuario de las divinidades poliadas. Al pie de la colina hay una aglomeración de casas, edificadas sin ceremonias religiosas, sin recinto sagrado; éste es el domicilio de la plebe, que no puede habitar en la ciudad santa.

En Roma es sorprendente la diferencia original que hay entre ambas poblaciones. La ciudad de los patricios y de sus clientes era la fundada por Rómulo según los ritos en la colina del Palatino. El domicilio de la plebe era el Asilo, especie de cercado en la falda del monte Capitolino, y donde el primer rey admitió a la gente sin patria ni hogar, que no podía recibir en su ciudad. Más tarde, cuando nuevos plebeyos llegaron a Roma, como eran extraños a la religión de la ciudad, se les instaló en el Aventino, es decir, fuera del pomœrium y de la ciudad religiosa.[12]

Una frase caracteriza a esos plebeyos: no tienen culto. Al menos, los patricios los acusan de no tenerlo. "Carecen de antepasados", lo cual quiere decir, en el pensamiento de sus adversarios, que no tienen antepasados reconocidos y legalmente admitidos. "No tienen padres", esto es, que remontarían en vano la serie de sus ascendientes; no encontrarían jamás un jefe de familia religiosa, un *pater*. "No tienen familia, *gentem non habent",* es decir, que sólo tienen la famila natural; en cuanto a la que forma y constituye la religión, la verdadera *gens,* ésa les falta.[13]

El matrimonio sagrado no existía para ellos; no conocían los ritos. No teniendo hogar, les estaba prohibida la unión que el hogar estable-

[12] Aulo Gelio, XIII, 14; Tito Livio, I, 33.

[13] Sólo se testifica la existencia de *gentes* plebeyas en los tres últimos siglos de la república. La plebe se transformó entonces, y así como adquirió los derechos de los patricios, también adoptó sus costumbres y se modeló a su imagen.

cía. Por eso el patricio, que no conoce otra unión regular que la que une al esposo con la esposa en presencia de la divinidad doméstica, puede decir hablando de los plebeyos: *Connubia promiscua habent more ferarum.*

No hay familia para ellos; tampoco autoridad paterna. Pueden tener sobre sus hijos el poder que presta la fuerza o el sentimiento natural; pero les falta la autoridad santa con que la religión inviste al padre.

Tampoco existe para ellos el derecho de propiedad; pues toda propiedad debe ser establecida y consagrada por un hogar, por una tumba, por dioses términos, es decir, por todos los elementos del culto doméstico. Si el plebeyo posee una tierra, ésta no reviste carácter sagrado; es profana y no conoce los límites. Pero ¿acaso podía poseer una tierra en los primeros tiempos? Sábese que en Roma nadie puede ejercer el derecho de propiedad si no es ciudadano; ahora bien, el plebeyo no era ciudadano en la primera edad de Roma. El jurisconsulto dice que sólo se puede ser propietario por el derecho de los Quirites; pero el plebeyo no figuraba al principio entre los Quirites. En el origen de Roma, el *ager romanus* estaba repartido entre las tribus, las curias y las *gentes*;[14] pero el plebeyo, que no pertenecía a ninguno de esos grupos, no entró ciertamente en el reparto. Como esos plebeyos no tienen religión, carecen de lo que el hombre necesita para poner su sello en un pedazo de tierra y hacerla suya. Sábese que habitaron durante mucho tiempo en el Aventino, y que en él construyeron casas; pero sólo después de tres siglos y de muchas luchas obtuvieron la propiedad de su terreno.[15]

Para los plebeyos no hay ley ni justicia, ya que la ley es el dictado de la religión y el procedimiento un conjunto de ritos. El cliente posee el beneficio del derecho de ciudad por intermedio del patrono; para el plebeyo no existe ese derecho. Un historiador antiguo dice formalmente que el sexto rey de Roma fue el primero en dictar algunas leyes para la plebe, mientras que los patricios tenían las suyas desde hacía mucho tiempo.[16] Hasta parece que esas leyes fueron suprimidas después, o que los patricios no las tuvieron en cuenta por no estar fundadas en la religión, pues vemos en el historiador que, cuando se crearon los tribunos, fue preciso hacer una ley especial para proteger su vida y su libertad. Esta ley estaba concebida así: "Que nadie se atreva a herir o matar a un tribuno como lo haría con un hombre de la plebe."[17]

[14] Varrón, *De ling. lat.*, V, 55; Dionisio, II, 7.

[15] Dionisio, X, 32. *Cf.* Tito Livio, III, 31.

[16] Dionisio, IV. 43.

[17] Dionisio, VI, 89: ώs ἕνα τῶν πολλῶν. La expresión οἱ πολλοί es la que Dionisio suele emplear para designar a la plebe.

by Quattrococodrilo

Parece, pues, que se tuvo el derecho de herir o matar a un plebeyo, o que, por lo menos, no se castigaba legalmente al que cometía esta fechoría contra un hombre fuera de la ley.

Para los plebeyos no hay derechos políticos. Al principio no son ciudadanos y ninguno puede ser magistrado. Durante dos siglos no hay en Roma otras asambleas que la de las curias, y en los tres primeros siglos de Roma las curias sólo comprenden a los patricios y sus clientes. La plebe ni siquiera entró en la composición del ejército mientras éste estuvo distribuido por curias.

Pero lo que más manifiestamente separa al plebeyo del patricio es que el primero no participa en la religión de la ciudad. Imposible es que pueda revestírsele con un sacerdocio. Hasta puede creerse que en los primeros siglos se le prohibía la oración y no podían revelársele los ritos. Es como en la India, donde "el sudra debe siempre ignorar las fórmulas sagradas". Es extranjero, y, por consecuencia, su presencia basta para mancillar el sacrificio. Los dioses le rechazan. Entre el patricio y él existe toda la distancia que la religión puede establecer entre dos hombres. La plebe es una población despreciada y abyecta, fuera de la religión, fuera de la ley, fuera de la sociedad, fuera de la familia. El patricio sólo puede comparar esta existencia con la de la bestia, *more ferarum.* El contacto del plebeyo es impuro. Los decenviros, en sus diez primeras tablas, habían olvidado prohibir el casamiento entre los dos órdenes; pero siendo todos ellos patricios, no podía ocurrírsele a ninguno que tal casamiento fuera posible.

Ya se ve cuántas clases se sobreponían unas a otras en la edad primitiva. A la cabeza figuraba la aristocracia de los jefes de familia, a los que la lengua oficial de Roma llamaba *patres,* a los que los clientes denominaban *reges,* a los que la *Odisea* designa βασιλεῖς o ἄνακτες. Venían después las ramas segundonas de las familias; más abajo aún, los clientes; todavía más, mucho más, y completamente al margen, la plebe.

Esta distinción de clases procedía de la religión; pues cuando los antecesores de los griegos, de los italianos y de los indos aún vivían juntos en el Asia central, la religión había dicho: "El mayor recitará la oración." De ahí la preeminencia que en todo tenía el primogénito: la rama primogénita de cada familia había sido la rama sacerdotal y señora. Sin embargo, la religión concedía mucha importancia a las ramas segundonas, que eran como una reserva para sustituir algún día a la rama mayor si se extinguía, y salvar así el culto. También concedía alguna importancia al cliente, y hasta al esclavo, porque asistían a los actos religiosos. Pero al plebeyo, que no tenía ninguna participación en

el culto, no le concedía absolutamente ninguna. Así habían sido fijadas las categorías.

Pero ninguna de las formas sociales que el hombre imagina y establece es inmutable. Ésta contenía en sí un germen de enfermedad y de muerte, a saber, esta desigualdad demasiado grande. Muchos hombres tenían interés en destruir una organización social que no implicaba para ellos ningún beneficio.

Capítulo III

PRIMERA REVOLUCIÓN

1º *Se despoja a los reyes de la autoridad política*

Hemos dicho que el rey fue al principio el jefe religioso de la ciudad, el gran sacerdote del hogar público, y que a esta autoridad sacerdotal había unido la autoridad política, pues había parecido natural que el hombre que representaba la religión de la ciudad fuese al mismo tiempo el presidente de la asamblea, el juez, el jefe del ejército. En virtud de este principio, ocurrió que cuanto había de poder en el Estado se reuniera en manos del rey.

Pero los jefes de las familias, los *patres,* y por encima de ellos los jefes de las fratrías y de las tribus, formaron al lado del rey una aristocracia fortísima. El rey no era el único rey; cada *pater* lo era como él en su *gens;* hasta era antigua costumbre en Roma el dar a cada uno de esos poderosos patronos el nombre de rey; en Atenas, cada fratría y cada tribu tenía su jefe, y junto al rey de la ciudad estaban los reyes de las tribus, φυλοβασιλεῖς. Era una jerarquía de jefes, teniendo todos, en un dominio más o menos extenso, las mismas atribuciones y la misma inviolabilidad. El rey de la ciudad no ejercía su poder sobre la población entera; el interior de las familias y toda la clientela se sustraían a su acción. Como el rey feudal, que sólo tenía por súbditos algunos poderosos vasallos, este rey de la ciudad antigua sólo mandaba a los jefes de las tribus y de las *gentes,* cada uno de los cuales podía ser individualmente tan poderoso como él, y juntos, mucho más que él. Hasta puede creerse que no le era muy fácil hacerse obedecer. Los hombres debían sentir por él gran respeto, porque era jefe del culto y custodio del hogar; pero sin duda le estaban poco sumisos, porque no tenía mucha fuerza. Gobernantes y gobernados no tardaron

by Quattrococodrilo

en advertir que no estaban de acuerdo sobre el grado de obediencia debida. Los reyes querían ser poderosos, y los *padres* no querían que lo fuesen. La lucha se entabló, pues, en todas las ciudades, entre la aristocracia y los reyes.

En todas partes fue idéntico el resultado de la lucha: la realeza quedó vencida. Pero no se debe olvidar que esta realeza primitiva era sagrada. El rey era el hombre que recitaba la oración, que celebraba el sacrificio; que tenía, en fin, por derecho hereditario, el poder de atraer sobre la ciudad la protección de los dioses. No era posible pensar en prescindir del rey; se le necesitaba para la religión, se le necesitaba para la salud de la ciudad. Así vemos en todas las ciudades cuya historia nos es conocida, que no se atentó al principio contra la autoridad sacerdotal del rey, y que sólo se le quitó la autoridad política. Ésta únicamente era una especie de apéndice que los reyes habían añadido a su sacerdocio: la autoridad política no era santa e inviolable como el rey. Podía despojársele de ella sin que la religión sufriese peligro.

Se conservó, pues, la realeza; pero despojada de su poder, ya no fue más que un sacerdocio. "En tiempos muy antiguos —dice Aristóteles— los reyes tenían un poder absoluto en la paz y en la guerra; pero luego unos, por propia voluntad, renunciaron a este poder, y a otros se les arrancó por la fuerza, y sólo se dejó a estos reyes el cuidado de los sacrificios." Plutarco dice lo mismo: "Como los reyes se mostraban orgullosos y duros en el mando, la mayoría de los griegos les despojaron del poder y sólo les dejaron el cuidado de la religión." [18] Herodoto habla de la ciudad de Cirene y dice: "Se dejó a Battos, descendiente de los reyes, el cuidado del culto y la posesión de las tierras sagradas; pero se le arrebató todo el poder de que sus padres habían gozado."

Esta realeza, así reducida a las funciones sacerdotales, siguió siendo casi siempre hereditaria en la familia santa que había poseído antaño el hogar y había comenzado el culto nacional. En tiempos del imperio romano, esto es, siete u ocho siglos después de esta revolución, aún había en Éfeso, en Marsella, en Tespias, algunas familias que conservaban el título y las insignias de la antigua realeza y todavía presidían las ceremonias religiosas.[19] En las demás ciudades se habían extinguido las familias sagradas, y la realeza se hizo electiva y, por lo común, anual.

---

[18] Aristóteles, *Política*, III, 9, 8. Plutarco, *Cuest. rom.*, 63.

[19] Estrabón, XIV, 1, 3. Diódoro, IV, 29.

2º *Historia de esta revolución en Esparta*

Esparta siempre tuvo reyes, y, sin embargo, la revolución de que hablamos aquí se realizó en ella como en las demás ciudades.

Parece ser que los primeros reyes dorios reinaron como señores absolutos. Pero a contar de la tercera generación, se entabló la rivalidad entre los reyes y la aristocracia. Durante dos siglos hubo una serie de luchas que hicieron de Esparta una de las ciudades más agitadas de Grecia:[20] sábese que uno de esos reyes, el padre de Licurgo, pereció en una guerra civil.[21]

Nada tan oscuro como la historia de Licurgo: su antiguo biógrafo empieza de este modo: "Nada puede decirse de él que no esté sujeto a controversia." Pero es cierto, cuando menos, que Licurgo aparece en el momento de las discordias, "en un tiempo en que el gobierno flotaba en perpetua agitación".[22] Lo que más claramente resalta de todos los informes que nos han llegado sobre él, es que su reforma dio a la realeza un golpe del que ya no pudo reponerse. "Bajo Carilao —dice Aristóteles— la monarquía cedió ante la aristocracia."[23] Ahora bien, este Carilao era rey cuando Licurgo hizo su reforma. Sábese, además, por Plutarco, que fue durante un motín que obligó al rey Carilao a buscar asilo en un templo, cuando a Licurgo se le encomendaron las funciones de legislador. Licurgo fue un momento árbitro con poder de suprimir la realeza; pero se cuidó mucho de hacerlo, juzgando que la realeza era necesaria y la familia reinante inviolable. Pero obró de tal suerte que los reyes quedasen en adelante sometidos al Senado en lo que concernía al gobierno, y que sólo fueran los presidentes de esta asamblea y los ejecutores de sus decisiones. Un siglo después, la realeza aun quedó más debilitada al quitársele ese poder ejecutivo, que se confirió a unos magistrados anuales llamados éforos.

Es fácil inferir, por las atribuciones que se concedieron a los éforos, el escaso poder que se dejó a los reyes. Los éforos dictaban justicia en materia civil, mientras que el Senado juzgaba en los asuntos criminales.[24] Los éforos, previo el parecer del Senado, declaraban la guerra o redactaban las cláusulas en los tratados de paz. En tiempos de guerra, dos éforos acompañaban al rey y le vigilaban: ellos fijaban el plan de

[20] Tucídides, I, 18. Herodoto, 1, 65.

[21] Estrabón, VIII, 5. Plutarco, *Licurgo,* 2.

[22] Plutarco, *Licurgo,* 5. *Cf. ibid.,* 8.

[23] Aristóteles, *Política,* V, 10, 3, edic. Didot, pág. 589. Heráclides, en los *Fragm. de los historiadores griegos,* colec. Didot, tomo II, pág. 210.

[24] Aristóteles, *Política,* III, 1, 7.

by Quattrococodrilo

campaña y dirigían todas las operaciones.[25] ¿Qué quedaba, pues, a los reyes, si se les quitaba la justicia, las relaciones exteriores, las operaciones militares? Les quedaba el sacerdocio. Herodoto describe sus prerrogativas: "Si la ciudad hace un sacrificio, ocupan el primer puesto en el banquete sagrado; se les sirve primero y se les da doble porción. También son los primeros en hacer la libación, y les pertenece la piel de las víctimas. Dos veces por mes se les da a cada uno una víctima para que la inmolen en honor de Apolo."[26] "Los reyes —dice Jenofonte— celebran los sacrificios públicos y obtienen la mejor parte de las víctimas." Si no juzgan en materia civil ni en materia criminal, se les reserva al menos el juicio en algunos litigios que se relacionan con la religión. En caso de guerra, uno de los dos reyes marcha siempre a la cabeza de las tropas, haciendo diariamente los sacrificios y consultando los presagios. En presencia del enemigo, inmola las víctimas, y cuando los signos son favorables da la señal de acometer. Durante el combate está rodeado de adivinos que le comunican la voluntad de los dioses, y de flautistas que tocan los himnos sagrados. Dicen los espartanos que es el rey quien manda, porque en su mano están la religión y los auspicios; pero son los éforos y los polemarcas quienes ordenan todos los movimientos del ejército.[27]

Se acierta, pues, al decir que la realeza de Esparta es sobre todo un sacerdocio hereditario. La misma revolución que ha suprimido en todas las ciudades el poder político del rey, también lo ha suprimido en Esparta. El poder pertenece realmente al Senado, que dirige, y a los éforos, que ejecutan. Los reyes obedecen a los éforos en cuanto no concierne a la religión. Por eso Herodoto puede decir que Esparta no conoce el régimen monárquico, y Aristóteles, que el gobierno de Esparta es aristocrático.[28]

---

[25] Jenofonte, *Resp. Lac.*, 8, 11, 15; *Helénicas*, II, 4, 36, VI, 4, 1. Los éforos tenían la presidencia de la Asamblea, Tucídides, I, 87. Ellos decretaban las levas de soldados, Jenofonte, *Resp. Lac.*, 11; *Helén.*, VI, 4, 17. Tenían el derecho de juzgar a los reyes, de aprehenderlos, de condenarlos a multa; Herodoto, VI, 85, 82; Tucídides, I, 131; Plutarco, *Licurgo*, 12; *Agis*, 11; *Apophth. lac.*, pág. 221. Aristóteles llama al eforado ἀρχὴ κυρία τῶν μεγίστων (*Política*, II, 6, 14). Los reyes habían conservado algunas atribuciones militares; pero se ve con frecuencia a los éforos dirigirlos en sus expediciones o llamarlos a Esparta (Jenofonte, *Helén.*, VI, 4, 1. Tucídides, V, 63; Plutarco, *Agesilao*, 10, 17, 23, 28; *Lisandro*, 23).

[26] Herodoto, VI, 56, 57: Jenofonte, *Resp. Lac.*, 14. Aristóteles. *Política*, III, 9, 2: τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδέδοται βασιλεῦσι.

[27] Jenofonte, *Resp. Lac.*, 13-15. Herodoto, VI, 56.

[28] Herodoto, V, 92. Aristóteles, *Polit.*, V, 10. Isócrates, *Nicocles*, 24. Plutarco, *De unius in resp. dominatione*, cap. 3.

3º *Idéntica revolución en Atenas*

Se ha visto antes cuál había sido el estado primitivo de la población del Ática. Cierto número de familias, independientes y sin lazo mutuo, compartían el país; cada cual formaba una pequeña sociedad gobernada por un jefe hereditario. Luego esas familias se agruparon, y de su asociación nació la ciudad ateniense. Se atribuía a Teseo el haber rematado la gran obra de la unidad del Ática. Pero las tradiciones añaden, y nosotros lo creemos sin esfuerzo, que Teseo tuvo que superar muchas resistencias. La clase de hombres que le hizo oposición no fue la de los clientes, la de los pobres, que estaban repartidos por los burgos y los γένη. Estos hombres más bien se regocijaron de un cambio que daba un jefe a sus jefes y les aseguraba a ellos mismos un recurso y una protección. Los que sufrieron del cambio fueron los jefes de las familias, los jefes de los burgos y de las tribus, los βασιλεῖς, los φυλοβασιλεῖς, esos eupátridas que gozaban por derecho hereditario de la autoridad suprema en su γένος o en su tribu. Éstos fueron los que defendieron su independencia como mejor pudieron, y los que, una vez perdida, la deploraron.

Por lo menos, retuvieron cuanto les fue posible de su antigua autoridad. Cada uno siguió siendo el jefe omnipotente de su tribu o de su γένος. Teseo no pudo destruir una autoridad que la religión había establecido y hacía inviolable. Más todavía. Si se examinan las tradiciones referentes a esta época, se advierte que esos poderosos eupátridas sólo consintieron en asociarse para formar una ciudad, estipulando que el gobierno sería realmente federativo y que cada uno de ellos tendría parte en él. Sin duda hubo un rey supremo; pero, desde que los intereses comunes entraban en juego, la asamblea de los jefes tenía que convocarse, y nada importante podía hacerse sin el asentimiento de esta especie de Senado.

En el lenguaje de las siguientes generaciones, esas tradiciones se expresaron poco más o menos de este modo: Teseo cambió el gobierno de Atenas, y de monárquico lo convirtió en republicano. Así hablan Aristóteles, Isócrates, Demóstenes, Plutarco. Bajo esta forma, algo engañosa, hay un fondo de verdad. Es cierto que Teseo, como dice la tradición, "puso la autoridad soberana en manos del pueblo". Sólo que la palabra pueblo, δῆμος, conservada por la tradición, no tenía en tiempo de Teseo acepción tan amplia como en el de Demóstenes. Ese pueblo

by Quattrococodrilo

o cuerpo político sólo podía ser entonces la aristocracia, es decir, el conjunto de jefes de los γενη.[29]

Al instituir esta asamblea, Teseo no innovaba por propia voluntad, ya que la formación de la gran unidad ateniense cambió, muy a su pesar, las condiciones del gobierno. Desde que los eupátridas, cuya autoridad subsistía intacta en la familia, se reunían en la misma ciudad, constituían un cuerpo poderoso que tenía sus derechos y podía tener sus exigencias. El rey de la pequeña roca de Cécrope se convirtió en rey de toda el Ática; pero, en lugar de ser rey absoluto, como en su pequeño burgo, sólo fue el jefe de un Estado federativo, es decir, el primero entre iguales.

El conflicto entre esa aristocracia y la realeza no podía tardar en surgir. "Los eupátridas echaban de menos el poder verdaderamente real que cada uno había ejercido hasta entonces en su burgo." Parece que esos guerreros-sacerdotes pusieron la religión por delante, pretendiendo que la autoridad de los cultos locales había menguado. Si es cierto, como dice Tucídides, que Teseo intentó destruir los pritaneos de los burgos, no es extraño que el sentimiento religioso se alzase contra él. No es posible decir cuántas luchas tuvo que sostener, cuántas sublevaciones tuvo que reprimir, con habilidad o por la fuerza; lo indudable es que al fin quedó vencido, que fue arrojado de Atenas y que murió en el destierro.[30]

Los eupátridas, pues, habían vencido; no suprimieron la realeza, pero nombraron a un rey de su gusto, Menesteo. Después de él, la familia de Teseo logró recuperar el poder, conservándolo durante tres generaciones. Luego fue reemplazada por otra familia, la de los Melántidas. Toda esta época ha debido ser muy turbulenta; pero el recuerdo de las guerras civiles no nos ha sido conservado con precisión.

La muerte de Codro coincide con la victoria definitiva de los eupátridas. Tampoco ahora suprimieron la realeza, pues su religión se lo prohibía; pero le arrebataron el poder político. El viajero Pausanias, que era muy posterior a estos acontecimientos, pero que consultaba esmeradamente las tradiciones, dice que la realeza perdió entonces gran parte de sus atribuciones y "se hizo dependiente"; lo que significa, sin duda, que desde entonces quedó subordinada al Senado de los eupátridas. Los historiadores modernos llaman a este período de la historia de Atenas el arcontado, y no dejan de decir que la realeza quedó entonces

[29] Plutarco, *Teseo*, 25; Aristóteles, citado por Plutarco, *ibidem;* Isócrates, *Helena*, 36; Demóstenes, *in Neæram*, 75. La leyenda de *Teseo* fue alterada, sin duda, por el tiempo y, sobre todo, por el espíritu democrático.

[30] Plutarco, *Teseo*, 25 y 32. Diódoro, IV, 62.

abolida. Esto no es completamente cierto. Los descendientes de Codro se sucedieron de padres a hijos durante trece generaciones. Tenían el título de arcontas; pero se conservan documentos antiguos donde se les da también el título de reyes,[31] y hemos dicho antes que ambos títulos eran exactamente sinónimos. Atenas, pues, durante este largo periodo, tenía aún reyes hereditarios; pero les había quitado su poder y sólo les dejó sus funciones religiosas. Es lo que se había hecho en Esparta.

Al cabo de tres siglos, los eupátridas consideraron que esta realeza religiosa era todavía más fuerte de lo que deseaban, y tuvieron que debilitarla. Se decidió que un mismo hombre sólo estaría revestido de esta alta dignidad sacerdotal durante diez años. Por lo demás, se continuó creyendo que la antigua familia real era la única apta para ejercer las funciones de arconta.[32]

Pasaron así cerca de cuarenta años. Pero un día la familia real se mancilló con un crimen. Se alegó que ya no podía ejercer las funciones sacerdotales;[33] se decidió que en lo sucesivo se escogerían los arcontas fuera de ella, y que esta dignidad sería accesible a todos los eupátridas. Otros cuarenta años después, para debilitarla o para repartirla entre más personas, se declaró que la realeza sería anual y, al mismo tiempo, se la dividió en dos magistraturas distintas. Hasta entonces, el arconta era rey a la vez; en adelante quedaron separados ambos títulos. Un magistrado llamado arconta y otro denominado rey se repartieron las atribuciones de la antigua realeza religiosa. El cuidado de velar por la perpetuidad de las familias, de autorizar o prohibir la adopción, de recibir los testamentos, de juzgar en materia de propiedad inmueble, cosas todas en que la religión estaba interesada, recayó en el arconta. El cuidado de realizar los sacrificios solemnes y el de juzgar en materia de impiedad, se reservaron al rey. Así, el título de rey, título sagrado que era necesario a la religión, se perpetuó en la ciudad con los sacrificios y el culto nacional. El rey y el arconta, juntamente con el polemarca y los seis tesmotetas, que quizá existían de mucho antes, completaron el número de los nueve magistrados anuales, a los que la costumbre dio en llamar los nueve arcontas, por el nombre del primero de ellos.

La revolución que despojó a la realeza del poder político se realizó, bajo formas diversas, en todas las ciudades. En Argos, a contar de la segunda generación de los reyes dorios, la realeza se debilitó hasta el

[31] Véanse los *Mármoles de Paros* y Pausanias, I, 3, 2; IV, 5, 10; VII, 2, 1; Platón, *Menexenes*, pág. 238 *c*; Eliano, *H.* V., V, 13.

[32] Pausanias, IV, 5, 10.

[33] Heráclides del Ponto, en los *Fragmenta*, tomo II, pág. 208; Nicolás de Damasco, *fragm.* 51. Suidas, V° ἱππομένης. Diódoro, *Fragm.*, lib. VII.

by Quattrococodrilo

punto "de sólo dejar a los descendientes de Témenos el nombre de rey, sin ningún poder"; por lo demás, esta realeza persistió hereditaria durante muchos siglos.[34] En Cirenne, los descendientes de Battos empezaron reuniendo en sus manos el sacerdocio y el poder; pero a partir de la cuarta generación sólo se les dejó el sacerdocio.[35] En Corinto, la realeza se había transmitido al principio hereditariamente en la familia de los Baquiadas; la revolución tuvo por efecto hacerla anual, pero sin hacerla salir de esa familia, cuyos miembros la poseyeron sucesivamente durante un siglo.[36]

4º *Idéntica revolución en Roma*

La realeza fue al principio en Roma lo que en Grecia. El rey era el gran sacerdote de la ciudad, y al mismo tiempo, el juez supremo; en caso de guerra, mandaba a los ciudadanos armados. A su lado estaban los jefes de familia, *patres,* que formaban un Senado. Sólo había un rey, porque la religión prescribía la unidad en el sacerdocio y la unidad en el gobierno. Pero estaba convenido que, en todo asunto importante, el rey debía consultar a los jefes de las familias confederadas.[37] Los historiadores mencionan desde esta época una asamblea del pueblo. Pero conviene preguntarse cuál podría ser entonces el significado de la palabra pueblo *(populus),* esto es, cuál era el cuerpo político que lo ostentaba en tiempo de los primeros reyes. Todos los testimonios convienen en mostrar que ese pueblo se congregaba siempre por curias; ahora bien, las curias eran la reunión de las *gentes;* cada *gens* asistía en grupo, y sólo tenía un sufragio. Los clientes estaban allí, formando alrededor del *pater,* quizá eran consultados, tal vez daban su parecer, contribuyendo a figurar el voto único que la *gens* pronunciaba, pero sin poder tener una opinión distinta a la del *pater.* Esta asamblea de las curias no era, pues, otra cosa que la ciudad patricia reunida ante el rey.

Por ahí se ve que Roma se hallaba en las mismas condiciones que las demás ciudades. El rey se encontraba en presencia de un cuerpo aristocrático muy firmemente constituido, y que derivaba su fuerza de la religión. Los mismos conflictos que hemos observado en Grecia se encuentran, pues, en Roma.

---

[34] Pausanias, II, tomo IX.

[35] Herodoto, IV, 161. Diódoro, VIII, *Fragm.*

[36] Diódoro, VII; Herodoto, V, 92; Pausanias II, 3 y 4. La *gens* de los Baquiadas constaba, aproximadamente, de 200 miembros.

[37] Cicerón, *De republ.,* II, 8.

La historia de los siete reyes es la historia de esta larga querella. El primero quiere aumentar su poder y libertarse de la autoridad del Senado. Logra hacerse amar de las clases inferiores; pero los *padres* le son hostiles.[38] Perece asesinado en una reunión del Senado.

La aristocracia piensa inmediatamente en abolir la realeza, y los *padres* ejercen por turno las funciones de rey. Verdad es que las clases inferiores se agitan: no quieren ser gobernadas por los jefes de las *gentes,* y exigen el restablecimiento de la realeza.[39] Pero los patricios se consuelan decidiendo que en lo sucesivo será electiva, y determinan con maravillosa habilidad las formas de la elección: el Senado deberá escoger al candidato; la asamblea patricia de las curias confirmará esa elección, y, en fin, los augures patricios dirán si el nuevo electo agrada a los dioses.

Conforme a estas reglas se eligió a Numa. Se mostró muy religioso, más sacerdote que guerrero, escrupulosísimo observador de todos los ritos del culto, y, por consecuencia, muy afecto a la constitución religiosa de las familias y de la ciudad. Fue un rey según los deseos de los patricios y murió tranquilamente en su lecho.

Parece ser que, bajo Numa, la realeza quedó reducida a las funciones sacerdotales, como había ocurrido en las ciudades griegas. Es cierto, cuando menos, que la autoridad religiosa del rey era completamente distinta de su autoridad política, y que una no implicaba necesariamente la otra. Lo demuestra el hecho de que había una doble elección. En virtud de la primera, el rey sólo era un jefe religioso; si a esta dignidad quería asociar el poder político, *imperium,* era necesario que la ciudad se lo confiriese por un decreto especial. Este punto resalta claramente de lo que nos dice Cicerón[40] sobre la antigua constitución. Así, el sacerdocio y el poder eran distintos; podían

---

[38] Tito Livio, I, 15: *multitudini gratio quam Patribus.*

[39] Tito Livio, I, 17: *Fremere plebs multiplicatam servitutem, centum pro uno dominos factos, nec ultra nisi regem et ab ipsis creatum videbantur passuri.* Cicerón, *De rep.*, II, 12: *Senatus tentavit ut ipse gereret sine rege rempublicam; populus id non tulit et regem flagitare non destitit.*

[40] Cicerón, *De rep.*, II, 13: *Quanquam populus eum curiatis comitiis regem esse jusserat, tamen ipse de suo imperio curiatam legem tulit. Cf. ibidem,* II, 17: *Tullus Hostilius, rex creatus, populum de imperio consuluit curiatim;* II, 20: *Cunctis populi suffragiis rex est creatus L. Tarquinius, isque de suo imperio legem tulit.* Si estos hombres, reyes ya en forma regular, todavía tienen que proponer una ley que les conceda el *imperium,* quiere decir que la realeza y el *imperium* son cosas distintas. Hay que observar que la palabra *imperium* no sólo designaba el mando militar, sino que también se aplicaba a la autoridad civil y política; véanse ejemplos de esta significación: Tito Livio, I, 17; I, 59; XXVI, 28; XXVII, 22; XXXII, 1; Cicerón, *De rep.*, II, 13; Tácito, *Anales,* VI, 10; Dión Casio, XXIX, 19; LII, 41.

by Quattrococodrilo

coincidir en las mismas manos, pero para eso se necesitaban dobles comicios y doble elección.

El tercer rey los reunió, ciertamente, en su persona. Tuvo el sacerdocio y el mando; hasta fue más guerrero que sacerdote: desdeñó y quiso amenguar la religión, que constituía la fuerza de la aristocracia. Se le ve acoger en Roma a una muchedumbre de extranjeros, a pesar de los principios religiosos que los excluían; hasta osó habitar entre ellos en el monte Celio. También se le ve distribuir entre los plebeyos algunas tierras, cuyas rentas se habían consagrado antes a los gastos de los sacrificios. Los patricios le acusan de haber descuidado los ritos, y, lo que es más grave, de haberlos modificado y alterado. Por eso muere como Rómulo: los dioses de los patricios le hieren con el rayo, y a sus hijos con él.

Este golpe devuelve la autoridad al Senado, que nombra un rey de su gusto. Anco observa escrupulosamente la religión, guerrea lo menos posible, y pasa su vida en los templos. Caro a los patricios, muere en su lecho.

El quinto rey es Tarquino, que obtiene la realeza a pesar del Senado y con ayuda de las clases inferiores. Es poco religioso, muy incrédulo; se necesita nada menos que un milagro para convencerle de la ciencia de los augures. Es enemigo de las antiguas familias; crea nuevos patricios; altera cuanto puede la antigua constitución religiosa de la ciudad. Tarquino muere asesinado.

El sexto rey se apodera de la realeza por sorpresa; hasta parece ser que el Senado no lo reconoció nunca como rey legítimo. Halaga a las clases inferiores; desconociendo el principio antiguo sobre el derecho de propiedad, les distribuye tierras; hasta les concede un puesto en el ejército y en la ciudad. Servio cae degollado en las gradas del Senado.

La pendencia entre los reyes y la aristocracia adquirió caracteres de lucha social. Los reyes se atraían al pueblo, convirtiendo en sus auxiliares a los clientes y a la plebe. Al patriciado, tan fuertemente organizado, oponían las clases inferiores, ya numerosas en Roma. La aristocracia se encontró entonces en un doble peligro, no siendo el peor el tener que doblegarse ante la realeza. Detrás veía surgir a las clases que despreciaba. Veía surgir a la plebe, la clase sin religión y sin hogar. Quizá se veía atacada por sus clientes, en el interior mismo de la familia, cuya constitución, derecho y religión se encontraban discutidas y en peligro. Los reyes eran, pues, para ella, enemigos odiosos que, para aumentar su poder, querían subvertir la organización santa de la familia y de la ciudad.

A Servio sucede el segundo Tarquino, que defrauda la esperanza de los senadores que lo han elegido; quiere ser dueño, de *rege dominus existitit.* Hace todo el daño que puede a los patricios; abate las más altas cabezas; reina sin consultar a los padres; declara la guerra y concierta la paz sin pedirles su aprobación. El patriciado parece definitivamente vencido.

Pero al cabo se presenta una buena ocasión. Tarquino está ausente de Roma; no sólo él, sino también el ejército que le sostiene. La ciudad está momentáneamente en poder de los patricios. El prefecto de la ciudad, es decir, el que tiene el poder civil en ausencia del rey, es un patricio, Lucrecio. El jefe de la caballería, esto es, el que posee la autoridad militar después del rey, es otro patricio, Junio.[41] Estos dos hombres preparan la insurrección. Tienen por asociados a otros patricios, a un Valerio, a un Tarquino Colatino. El lugar de cita no es Roma, sino la pequeña villa de Colacia, que pertenece a uno de los conjurados. Allí muestran al pueblo el cadáver de una mujer: dicen que se ha suicidado, castigándose por el crimen cometido por un hijo del rey. El pueblo de Colacia se subleva; se trasladan a Roma; reproducen allí la misma escena. Los espíritus se excitan, los partidarios del rey se desconciertan; por otra parte, el poder legal de Roma pertenece en este momento a Junio y a Lucrecio.

Los conjurados se cuidan de reunir al pueblo y se dirigen al Senado. Éste decreta que Tarquino queda destituido y la realeza abolida. Pero el decreto del Senado debe ser confirmado por la ciudad. Lucrecio, a título de prefecto, tiene el derecho de convocar la asamblea. Las curias se reúnen; piensan como los conjurados y confirman la deposición de Tarquino y la creación de dos cónsules.

Decidido este punto principal, se deja el cuidado de nombrar los cónsules a la asamblea por centurias. Pero esta asamblea, donde algunos plebeyos han de votar, ¿no protestará contra lo que los patricios han hecho en el Senado y en las curias? No puede. Cada asamblea romana está presidida por un magistrado que designa el objeto del voto, y nadie puede someter a la deliberación otro objeto. Aún más: nadie, fuera del presidente, tiene el derecho de hablar en esta época. Sí se trata de una ley, las centurias sólo pueden votar con un sí o un no. Si se trata de una elección, el presidente presenta a los candidatos, y nadie puede votar más que por los candidatos presentados. En el caso actual, el presidente designado por el Senado es Lucrecio, uno de los conju-

[41] La familia Junia era patricia, Dionisio, IV, 68. Los Junios que se encuentran más tarde en la historia son plebeyos.

by Quattrococodrilo

rados, que indica como único objeto del voto la elección de dos cónsules. Presenta dos nombres a los sufragios de las centurias: Junio y Tarquino Colatino. Estos dos hombres quedan necesariamente electos. Luego el Senado ratifica la elección, y, en fin, los augures la confirman en nombre de los dioses.

Esta revolución no agradó en Roma a todos. Muchos plebeyos se incorporaron al rey, asociándose a su fortuna.[42] En cambio, un rico patricio de la Sabina, jefe poderoso de una gran *gens,* el fiero Ato Clauso, encontró el nuevo gobierno tan conforme a su ideal, que se estableció en Roma.

Por lo demás, sólo la realeza política quedó suprimida; la realeza religiosa era santa y tenía que subsistir. Por eso se dieron prisa en nombrar un rey, pero que sólo fue rey para los sacrificios, *rex sacrorum.* Se adoptaron todas las precauciones imaginables para que este rey-sacerdote jamás abusase del gran prestigio que sus funciones le daban, y se apoderase de la autoridad.

CAPÍTULO IV

LA ARISTOCRACIA GOBIERNA LAS CIUDADES

La misma revolución, bajo formas ligeramente variadas, se realizó en Atenas, en Esparta, en Roma, en todas las ciudades cuya historia nos es conocida. En todas partes fue obra de la aristocracia; en todas tuvo por efecto suprimir la realeza política, dejando subsistir la realeza religiosa. A contar de esta época, y durante un período cuya duración fue muy desigual para las distintas ciudades, el gobierno de la ciudad perteneció a la aristocracia.

Esta aristocracia estaba fundada en el nacimiento y, al mismo tiempo, en la religión. Tenía su principio en la constitución religiosa de las familias. La fuente de donde derivaba eran esas mismas reglas que hemos observado antes en el culto doméstico y en el derecho privado, esto es, la ley de herencia del hogar, el privilegio de la primogenitura, el derecho de decir la oración, anejo al nacimiento. La religión hereditaria era el título de esta aristocracia al dominio absoluto. Ella le concedía derechos que parecían sagrados. Según las antiguas creencias, sólo podía ser propietario del suelo el que tenía un culto doméstico;

---

[42] Dionisio, V, 26, 53, 58, 59, 63, 64. Tito Livio no indica estos acontecimientos, pero hace alusión a ellos cuando dice que los patricios se vieron obligados a hacer concesiones a la plebe, *inservire plebi* (II, 21).

sólo era miembro de la ciudad el que poseía el carácter religioso que constituía al ciudadano; sólo podía ser sacerdote el que descendía de una familia poseedora de un culto; sólo podía ser magistrado el que tenía derecho a celebrar los sacrificios. El hombre que carecía de culto hereditario debía ser cliente de otro hombre, y si no se resignaba a ello tenía que permanecer fuera de la sociedad. Durante largas generaciones no se le ocurrió al hombre que fuese injusta esta desigualdad. No se concibió el pensamiento de constituir la sociedad humana conforme a otras reglas.

En Atenas, desde la muerte de Codro hasta Solón, toda la autoridad estuvo en manos de los eupátridas. Sólo ellos eran sacerdotes y arcontas. Sólo ellos dictaban justicia y conocían las leyes, que no estaban escritas, y cuyas fórmulas sagradas se transmitían de padres a hijos.

Estas familias conservaban tanto como les era posible las antiguas formas del régimen patriarcal. No vivían reunidas en la ciudad. Seguían residiendo en los diversos cantones del Ática, cada cual en su vasto dominio, rodeada de sus numerosos servidores, gobernada por su jefe eupátrida, y practicando, con absoluta independencia, su culto hereditario.[43] La ciudad ateniense sólo fue, durante cuatro siglos, la confederación de estos poderosos jefes de familia, que se congregaban en ciertos días para la celebración del culto central o para la prosecución de los intereses comunes.

Se ha observado frecuentemente cuán muda es la historia sobre este largo período de la existencia de Atenas, y, en general, de la de las ciudades griegas. Ha sorprendido que, habiendo conservado el recuerdo de muchos sucesos del tiempo de los antiguos reyes, no haya registrado casi ninguno del tiempo del gobierno aristocrático. Sin duda, se produjeron entonces muy pocos actos que tuviesen interés general. El retorno al régimen patriarcal había suspendido en casi todas partes la vida nacional. Los hombres vivían separados y tenían pocos intereses comunes. El horizonte de cada uno era el pequeño grupo o el pequeño burgo donde vivía, a título de eupátrida o de servidor.

También en Roma, cada familia patricia vivía en su propio dominio, rodeada de sus clientes. Se iba a la ciudad para las fiestas del culto público o para las asambleas. Durante los años que siguieron a la expulsión de los reyes, el poder de la aristocracia fue absoluto. Nadie más que el patricio podía ejercer las funciones sacerdotales en la ciudad; en la casta sagrada era donde exclusivamente podía escogerse a las vestales, a los pontífices, a los salios, a los flamines, a los augures.

[43] Tucídides, II, 15-16.

by Quattrococodrilo

Sólo los patricios podían ser cónsules; ellos solos componían el Senado. Si no se suprimió la asamblea por centurias, a la que los plebeyos tenían acceso, se consideró, al menos, a la asamblea por curias como la única que fuese legítima y santa. Las centurias tenían, en apariencia, la elección de los cónsules; pero ya hemos visto que sólo podían votar por los nombres que los patricios les presentasen, y sus decisiones, por otra parte, estaban sometidas a la triple ratificación del Senado, de las curias, y de los augures. Sólo los patricios dictaban justicia y conocían las fórmulas de la ley.

Este régimen político nada más duró algunos años en Roma. En Grecia, al contrario, hubo un largo espacio de tiempo en que la aristocracia fue señora. La *Odisea* nos presenta un cuadro fiel de ese estado social en la parte occidental de Grecia. En efecto, allí vemos un régimen patriarcal muy análogo al que hemos observado en el Ática. Algunas familias grandes y ricas se reparten el país; numerosos servidores cultivan la tierra o guardan los rebaños; la vida es sencilla; una misma mesa reúne al jefe y a los servidores. A esos jefes se les designa con un nombre que se convirtió, en otras sociedades, en título pomposo: ἄνακτες, βασιλεῖς. Así los atenienses de la época primitiva llamaban βασιλεύς al jefe del γένος, y los clientes de Roma conservaron la costumbre de llamar *rex* al jefe de la *gens*. Estos jefes de familia tienen un carácter sagrado: el poeta los llama los reyes divinos. Ítaca es muy pequeña, y, sin embargo, contiene gran número de esos reyes. Es cierto que entre ellos hay un rey supremo; pero apenas tiene impor-tancia y no parece tener otra prerrogativa que la de presidir el consejo de los jefes. Hasta existen algunos signos que dan a entender que estaba sometido a la elección, y se ve que Telémaco no será el jefe supremo de la isla hasta que los otros jefes, sus iguales, quieran elegirlo. Al volver Ulises a su patria, no parece tener otros súbditos que sus propios servidores; cuando ha matado a algunos jefes, los servidores de éstos toman las armas y sostienen una lucha que el poeta no encuentra nada censurable. Entre los feacios, Alcinoo tiene la autoridad suprema; pero le vemos dirigirse a la reunión de los jefes, y es fácil observar que no es él quien ha convocado al consejo, sino el consejo quien ha llamado al rey. El poeta describe una asamblea de la ciudad feacia, y dista mucho de ser una reunión de la multitud; sólo se han reunido los jefes, individualmente convocados por un heraldo, como en Roma para los *comitia calata;* están sentados en asientos de piedra; el rey toma la palabra y califica a su auditorio con el nombre de reyes portadores de cetros.

En la ciudad de Hesíodo, en la pétrea Ascra, encontramos una clase de hombres que el poeta llama jefes o reyes: ellos son quienes administran justicia al pueblo. Píndaro también nos muestra una clase de jefes entre los cadmeos; en Tebas, exalta a la raza sagrada de los Espartas, a la que Epaminondas vinculó, más tarde, su nacimiento.[44] Apenas es posible leer a Píndaro sin que sorprenda el espíritu aristocrático que todavía reina en la sociedad griega durante las guerras médicas, y de ahí puede inferirse cuán vigorosa había sido esa aristocracia uno o dos siglos antes. Pues lo que el poeta más exalta en sus héroes es la familia, y debemos suponer que esta especie de elogio tenía entonces gran valor, y que el nacimiento aún parecía el supremo bien. Píndaro nos muestra las grandes familias que por entonces brillaban en cada ciudad: sólo en la de Egina nombra a los Midílidas, los Teándridas, los Euxénidas, los Blepsíadas, los Caríadas, los Balíquidas. En Siracusa exalta a la familia sacerdotal de los Yamidas; en Agrigento, a la de los Emménidas, y así en todas las ciudades de que tiene ocasión de hablar.

En Epidauro, el cuerpo entero de los ciudadanos, esto es, de los que tenían derechos políticos, sólo se compuso, durante mucho tiempo, de 180 miembros; el resto "estaba fuera de la ciudad".[45] Los verdaderos ciudadanos eran menos numerosos aun en Heraclea, donde los segundones de las grandes familias carecían de derechos políticos.[46] Lo mismo ocurrió durante largo tiempo, en Cnido, en Istros, en Marsella. En Tera, todo el poder se encontraba en manos de algunas familias, que eran reputadas como sagradas. Así también en Apolonia.[47] En Eritrea existía una clase aristocrática llamada los Basílidas.[48] En las ciudades de Eubea, la clase dominadora se llamaba la de los Caballeros.[49] Puede observarse, a este propósito, que entre los antiguos, como en la Edad Media, era un privilegio combatir a caballo.

La monarquía ya no existía en Corinto cuando partió de allí una colonia para fundar Siracusa; de modo que la nueva ciudad no conoció la realeza, y fue gobernada, desde luego, por una aristocracia. Llamábase a esta clase la de los Geómoras, esto es, los propietarios. Componíase

---

[44] Píndaro, *Istm.*, I, 41; Pausanias, VIII, 11; IX, 5.

[45] Plutarco, *Cuest. gr.*, 1.

[46] Aristóteles, *Política*, V, 5, 2.

[47] *Idem. ibid.*, I, 9, 8; VI, 3, 8.

[48] *Idem, ibid.*, V, 5, 4.

[49] 'Ιππόβοται Herodoto, V, 77. Plutarco, *Pericles*, 23. Estrabón, X, 1, 8: ἡ τῶν ἱπποβοτῶν καλουμένη πολιτεία ἐπεκράτει, προέστησαν γὰρ ἀπὸ τιμημὰτων ἄνδρες ἀριστοκρατικῶς ἄρχοντες. Aristóteles, *Política*, IV, 3, 2: ἐπὶ τῶν ἀρχαίων χρόνων ὅσαις πόλεσιν ἐν τοῖς ἵπποις ἡ δύναμις ἦν, ὀλιγαρχίαι παρὰ τούτοις ἦσαν.

by Quattrococodrilo

de las familias que el día de la fundación se habían distribuido, con todos los ritos ordinarios, las partes sagradas del territorio. Esta aristocracia fue, durante muchas generaciones, dueña absoluta del gobierno, y conservó su título de *propietarios;* lo que parece indicar que las clases inferiores no tenían el derecho de propiedad sobre la tierra.[50] Una aristocracia semejante dominó mucho tiempo, en Mileto y en Samos.

CAPÍTULO V

SEGUNDA REVOLUCIÓN; CAMBIOS EN LA CONSTITUCIÓN DE LA FAMILIA; DESAPARECE EL DERECHO DE PRIMOGENITURA; SE DESMEMBRA LA *"GENS"*

La revolución que derribó a la realeza, más que cambiar la constitución de la sociedad, modificó la forma exterior del gobierno. Esa revolución no había sido obra de las clases inferiores, interesadas en destruir las antiguas instituciones, sino de la aristocracia, que deseaba su conservación. Luego, no se había hecho para cambiar la antigua organización de la familia, sino para conservarla. Los reyes sintieron frecuentemente la tentación de elevar a las clases bajas y debilitar a las *gentes,* y por eso se derribó a los reyes. La aristocracia hizo una revolución política sólo para evitar una revolución social y doméstica. Tomó en sus manos el poder, menos por el placer de dominar que por defender de los ataques a sus viejas instituciones, a sus principios antiguos, a su culto doméstico, a su autoridad paternal, al régimen de la *gens,* y, en fin, a todo el derecho privado que la religión primitiva había establecido.

Este grande y general esfuerzo de la aristocracia respondía, pues, a un peligro. Sin embargo, parece ser que, no obstante sus esfuerzos y hasta su victoria, el peligro subsistió. Las antiguas instituciones comenzaron a tambalearse y graves cambios iban a introducirse en la íntima constitución de las familias.

El viejo régimen de la *gens,* fundado por la religión de la familia, no quedó destruido el día en que los hombres pasaron al régimen de la ciudad. No se quiso o no se pudo renunciar inmediatamente a aquél, pues los jefes aspiraban a conservar su autoridad, y los inferiores no podían pensar tan pronto en liberarse. Se había conciliado, pues, el régimen de la *gens* con el de la ciudad. Pero en el fondo eran dos regímenes opuestos, que no era posible aliar por siempre, y que uno u

[50] Herodoto, VII, 155. Diódoro, VIII, 5. Dionisio, VI, 62.

otro día tenían que hacerse la guerra. La familia, indivisible y numerosa, era demasiado fuerte e independiente para que el poder social no sintiese la tentación y aun la necesidad de debilitarla. O la ciudad no podía durar, o tenía que quebrantar a la familia andando el tiempo.

La antigua *gens,* con su hogar único, su jefe soberano, su dominio indivisible, concíbese mientras dura el estado de aislamiento y no existe otra sociedad más que ella; pero desde que los hombres se reúnen en ciudad, el poder del antiguo jefe amengua necesariamente; pues, al mismo tiempo que es soberano en su casa, es miembro de una comunidad: como a tal, intereses generales le obligan a sacrificios, y leyes generales le ordenan la obediencia. A sus propios ojos —y sobre todo a los ojos de sus inferiores— disminuye su dignidad. Luego, si en esta comunidad, por aristocráticamente constituida que esté, los inferiores cuentan algo, ¿no será por razón de su número? La familia que se compone de varias ramas y se dirige a los comicios rodeada de una muchedumbre de clientes, tiene naturalmente más autoridad en las deliberaciones comunes que la familia poco numerosa y que cuenta pocos brazos y pocos soldados. Estos inferiores no tardan mucho en reconocer su importancia y su fuerza; un cierto sentimiento de altivez y el deseo de mejorar su suerte nacen en ellos. Añadid a esto las rivalidades de los jefes de familia, luchando por ganar influencia y cuidando de debilitarse mutuamente. Añadid todavía que se hacen ávidos de las magistraturas de la ciudad y que, para obtenerlas, procuran hacerse populares, y que, para llevarlas a cabo, descuidan u olvidan su pequeña soberanía local. Estas causas produjeron lentamente una especie de relajamiento en la constitución de la *gens;* los que tenían interés en conservar esta constitución se empeñaban menos; los que tenían interés en modificarla se hacían más audaces y fuertes.

La regla de indivisión que dio fuerza a la familia antigua fue abandonada paulatinamente. El derecho de primogenitura, condición de su unidad, desapareció. Ciertamente no hay que esperar que algún escritor de la antigüedad nos suministre la fecha exacta de este gran cambio. Hasta es probable que ni siquiera haya tenido fecha, por no haberse realizado en un preciso año. Se ha operado a la larga, primero en una familia, luego en otra, y lentamente en todas. Se realizó sin que apenas pudiera advertirse.

También puede creerse que los hombres no pasaron de un solo salto de la indivisibilidad del patrimonio al reparto igual entre los hermanos. Probablemente hubo transición entre ambos regímenes. Las cosas quizá ocurrieron en Grecia y en Italia como en la antigua sociedad de los indos, en donde la ley religiosa, tras haber prescrito la indivisibi-

by Quattrococodrilo

lidad del patrimonio, dejó al padre en libertad de dar alguna porción a sus hijos menores; luego, después de haber exigido que el primogénito tuviese, por lo menos, doble parte, permitió que la distribución se hiciese por igual, y hasta terminó recomendándola.[51]

Pero sobre todo eso no tenemos ninguna indicación precisa. Un solo punto es cierto: que el derecho de primogenitura y la indivisión fueron la regla antigua y que desaparecieron luego.

Este cambio no se realizó al mismo tiempo ni de la misma manera en todas las ciudades. En algunas, la ley conservó bastante tiempo la indivisibilidad del patrimonio. En Tebas y en Corinto aún estaba en vigor por el siglo VIII. En Atenas, la ley de Solón todavía marcaba una cierta preferencia por el hijo mayor. Hay ciudades en que el derecho de primogenitura sólo desapareció a consecuencia de una insurrección. En Heraclea, en Cnido, en Istros, en Marsella, las ramas segundonas tomaron las armas para destruir simultáneamente la autoridad paterna y el privilegio del mayorazgo.[52] A partir de este momento, tal ciudad griega, que sólo había contado hasta entonces un centenar de hombres que gozase de los derechos políticos, pudo contar quinientos o seiscientos. Todos los miembros de las familias aristocráticas fueron ciudadanos y tuvieron abierto el acceso a las magistraturas y al Senado.

No es posible decir en qué época desapareció en Roma el privilegio del mayorazgo. Es probable que los reyes, en sus luchas contra la aristocracia, hiciesen lo posible para suprimirlo y desorganizar así a las *gentes*. Al principio de la república vemos entrar en el Senado a ciento cuarenta nuevos miembros. Según Tito Livio, salieron de las primeras filas del orden, ecuestre.[53] Ahora bien: sabemos que las seis primeras centurias de caballeros se componían de patricios.[54] Luego, también eran patricios los que venían a cubrir los huecos del Senado. Pero Tito Livio añade un detalle muy significativo: a contar de este momento, se distinguieron dos categorías de senadores: unos, llamados *patres y* los otros, *conscripti*.[55] Todos eran igualmente patricios; pero los *patres* eran jefes de las ciento sesenta *gentes* que aún subsistían, y los *conscripti* se escogían entre las ramas segundonas de esas *gentes*. En efecto,

---

[51] En Roma, a mediados del siglo v, el reparto del patrimonio es ya de regla: la Ley de las Doce Tablas concede la *actio familiæ erciscundæ* (Gayo, en el *Digesto*, X, 2, 1).

[52] Aristóteles, *Política*, V, 5, 2; edic. Didot, pág. 571.

[53] Tito Livio, II, 1: *primoribus equestris gradus lectis.*

[54] Véase Belot, *Historia de los caballeros romanos*, libro I, cap. II.

[55] Tito Livio, II, 1: *qui patres que conscripti essent.* Festo, edición Muller, pág. 41: *conscripti dicebantur qui ex equestri ordine patribus ascribebantur.* Durante muchos siglos se diferenció a los *patres* de los *conscripti:* véase Plutarco, *Cuestiones romanas*, 58.

puede suponerse que esta clase, numerosa y enérgica, había aportado su concurso a la obra de Bruto y de los *patres* sólo a condición de obtener derechos civiles y políticos. Gracias a la necesidad que de ella se tenía, pudo obtener así lo que la misma clase había conquistado por las armas en Heraclea, en Cnido y en Marsella.

El derecho de primogenitura desapareció, pues, de todas partes: considerable revolución que empezó a transformar la sociedad. La *gens* italiana y el γένος helénico perdieron su primitiva unidad. Separáronse las diferentes ramas; en adelante tuvo cada una su parte de propiedad, su domicilio, sus intereses aparte, su independencia. *Singuli singulas familias incipiunt habere,* dice el jurisconsulto. Hay en la lengua latina una vieja expresión que parece remontarse a esta época: *familiam ducere* decíase del que se desprendía de la *gens* e iba a formar familia aparte, como se decía *ducere coloniam* del que abandonaba la metrópoli e iba a fundar una colonia. El hermano que así se separaba del hermano mayor tenía en lo sucesivo su propio hogar, que había encendido sin duda en el hogar común de la *gens,* como la colonia encendía el suyo en el pritaneo de la metrópoli. La *gens* sólo conservó ya una especie de autoridad religiosa sobre las varias familias que de ella se habían desprendido. Su culto tuvo supremacía sobre los cultos de aquellas, las cuales no podían olvidar que procedían de esa *gens,* y siguieron llevando su nombre: en ciertos días se congregaban en torno del hogar común para venerar al antiguo antepasado o a la divinidad protectora. Hasta siguieron teniendo un jefe religioso, y es probable que el primogénito conservase su privilegio para el sacerdocio, que durante mucho tiempo siguió siendo hereditario. Exceptuado esto, las *gentes* fueron independientes.

Esta desmembración de la *gens* tuvo graves consecuencias. La antigua familia sacerdotal, que había formado un grupo compacto, fuertemente constituido, poderoso, quedó por siempre relajada. Esta revolución preparó e hizo más fáciles otros cambios.

CAPÍTULO VI

LOS CLIENTES SE EMANCIPAN

1º *Lo que era al principio la clientela y cómo se transformó*

He aquí otra revolución cuya fecha no puede indicarse, pero que con toda seguridad ha modificado la constitución de la familia y de la

by Quattrococodrilo

sociedad misma. Bajo la autoridad de un jefe único, la familia antigua comprendía dos clases de rango desigual: de un lado, las ramas segundonas, es decir, los individuos naturalmente libres; de otro, los servidores o clientes, inferiores por el nacimiento, pero incorporados al jefe por su participación en el culto doméstico. Acabamos de ver a la primera de estas dos clases salir de su estado de inferioridad, la segunda aspira muy pronto a emanciparse. A la larga lo consigue; la clientela se transforma y acaba por desaparecer.

Cambio inmenso, que los antiguos escritores no nos refieren. Tampoco los cronistas de la Edad Media nos dicen cómo la población de los campos se transformó paulatinamente. En la existencia de las sociedades humanas ha habido gran número de revoluciones, cuyo recuerdo no ha llegado a nosotros por ningún documento. Los escritores no las han consignado por haberse realizado lentamente, de un modo insensible, sin luchas manifiestas; revoluciones profundas y ocultas que removían el fondo de la sociedad humana sin que nada saliese a la superficie, y que pasaban inadvertidas a las generaciones mismas que en ellas trabajaban. La historia sólo puede observarlas mucho tiempo después de haber terminado, cuando, comparando dos épocas en la vida de un pueblo, reconoce tan grandes diferencias entre ellas que, evidentemente, una gran revolución ha debido realizarse en el intervalo que las separa.

Si nos atenemos al cuadro que los escritores nos trazan de la primitiva clientela de Roma, resultaría una verdadera institución de la edad de oro. ¿Qué hay de más humano que este patrono defendiendo a su cliente ante la justicia, que le sostiene con su dinero si es pobre, que provee a la educación de sus hijos? ¿Qué hay de más encantador que ese cliente sosteniendo a su vez al patrono caído en la miseria, que paga sus deudas, que da cuanto tiene por obtener su rescate?[56] Pero en las leyes de los pueblos antiguos no hay tanto sentimiento. El afecto desinteresado y la abnegación jamás fueron instituciones. Debemos forjarnos otra idea de la clientela y del patronato.

Lo que sabemos de más cierto sobre el cliente es que no puede separarse del patrono ni escoger otro, y que está incorporado, de padres a hijos, a una familia.[57] Aunque sólo supiésemos eso, resultaría bastante para creer que su situación no sería muy dulce. Añadamos que el cliente no es propietario de la tierra; ésta pertenece al patrono, quien, como jefe de un culto doméstico, y también como miembro de una

[56] Plutarco, *Rómulo,* 13. Dionisio, II, 9-10.

[57] Véase sobre este punto un hecho curioso referido por Plutarco en la *Vida de Mario,* 5. *Cf.* Cicerón, *De oratore,* I, 39.

ciudad, es el único que reúne las cualidades necesarias para ser propietario. Si el cliente cultiva la tierra, es en nombre y en provecho del amo. Ni siquiera tiene la propiedad completa de los objetos muebles, de su plata, de su peculio. La prueba es que su patrono puede quitarle todo eso para pagar sus propias deudas o su rescate. Así, pues, nada le pertenece. Verdad es que el patrono debe velar por su subsistencia, por la de él y por la de sus hijos; pero, en cambio, él debe su trabajo al patrono. No puede decirse precisamente que sea esclavo; pero tiene un amo a quien pertenece, y a cuya voluntad está sometido en todo. Es cliente de por vida, y sus hijos lo son después de él.

Existe cierta analogía entre el cliente de las épocas antiguas y el siervo de la Edad Media. En verdad, el principio que los condena a la obediencia no es el mismo. Para el siervo, ese principio es el derecho de propiedad que se ejercía sobre la tierra y, al mismo tiempo, sobre el hombre; para el cliente, ese principio es la religión doméstica a la que está asociado bajo la autoridad del patrono, que es el sacerdote. Aparte esto, la subordinación es idéntica para el cliente y para el siervo: el uno está ligado a su patrono como el otro a su señor; ni el cliente puede separarse de la *gens,* ni el siervo de la gleba. El cliente, como el siervo, queda sometido, de padre a hijo, a un amo. Un pasaje de Tito Livio hace suponer que le está prohibido casarse fuera de la *gens,* como le está prohibido al siervo casarse fuera de la aldea.[58] Lo indudable es que no puede contraer matrimonio sin permiso del patrono. Éste puede recobrar la tierra que el cliente cultiva y el dinero que posee, como el señor puede hacerlo con el siervo. Si muere el cliente, todo lo que poseía en uso revierte de derecho al patrono, así como la sucesión del siervo pertenece al señor.

El patrono no es sólo un amo; es juez y puede condenar a muerte al cliente. Es también un jefe religioso. El cliente se somete a esta autoridad, material y moral a la vez, que le tiene sujeto en cuerpo y alma. Verdad es que esa religión, impone deberes al patrono, pero deberes de los que él es el único juez y para los que no hay sanción. El cliente no ve nada que le proteja; no es ciudadano por sí mismo: si quiere presentarse ante el tribunal de la ciudad, es necesario que su patrono le conduzca y hable por él. ¿Invocará la ley? Desconoce las fórmulas sagradas, y, aunque las conociera, su primera ley le ordena no testificar ni hablar contra su patrono. Sin el patrono no hay justicia, contra el patrono no hay recurso.

El cliente no existe únicamente en Roma; se le encuentra entre los sabinos y los etruscos formando parte de la *manus* de cada

[58] Tito Livio, XXXIX, 19.

by Quattrococodrilo

jefe.[59] Ha existido en la antigua *gens* helénica como en la *gens* italiana. Cierto que no hay que buscarlo en las ciudades dóricas, donde el régimen de la *gens* desapareció muy pronto y donde los vencidos quedaron adscritos, no a la familia de un amo, sino a un lote de tierra. Lo encontramos en Atenas y en las ciudades jónicas y eólicas con el nombre de *teta* o de *pelata*. Mientras dura el régimen aristocrático, el *teta* no forma parte de la ciudad; encerrado en una familia de la que no puede salir, está bajo el poder de un eupátrida, que reviste el mismo carácter y la misma autoridad que el patrono romano.

Es fácil presumir que entre el patrono y el cliente apareciese muy pronto la aversión. Sin dificultad podemos representarnos lo que era la existencia en esta familia, donde el uno tenía todo el poder y el otro ningún derecho; donde la obediencia sin limitación y sin esperanza estaba al lado de la omnipotencia sin freno; donde el mejor amo tenía sus arrebatos y caprichos; donde el servidor más resignado tenía sus rencores, sus gemidos y sus cóleras. Ulises es un buen amo: véase su paternal afecto por Eumeo y Filetios. Pero condena a muerte al servidor que le ha insultado sin reconocerlo, y a las criadas que han caído en el mal a que su misma ausencia las ha expuesto. De la muerte de los pretendientes ha de responder ante la ciudad; pero de la muerte de sus servidores nadie le pide cuenta.

En el estado de aislamiento en que la familia había vivido mucho tiempo, la clientela pudo formarse y conservarse. La religión doméstica era entonces omnipotente en el alma. El hombre que por derecho hereditario era sacerdote, se ofrecía a las clases inferiores como un ser sagrado. Más que un hombre, era el intermediario entre los hombres y Dios. De su boca salía la oración poderosa, la fórmula irresistible que atraía el favor o la cólera de la divinidad. Ante tal fuerza era preciso inclinarse; la obediencia estaba impuesta por la fe y por la religión. Además, ¿cómo el cliente podía sentir la tentación de libertarse? No veía más horizonte que esa familia a la que todo lo vinculaba. Sólo en ella encontraba una vida tranquila, una subsistencia asegurada; sólo en ella encontraba a un amo y también a un protector; en fin, sólo en ella encontraba un altar al que poderse aproximar, y dioses a los que le fuese permitido invocar. Dejar a esta familia era tanto como colocarse fuera de toda organización social y de todo derecho; era perder sus dioses y renunciar al derecho de orar.

Pero, fundada la ciudad, los clientes de las diversas familias podían verse, hablarse, comunicarse sus deseos o sus rencores, comparar a los

[59] Dionisio, V, 20; IX, 5, Tito Livio, II, 16.

diferentes amos y entrever una suerte mejor. Luego su mirada comenzó a extenderse más allá del recinto de la familia. Veían que fuera de ella existía una sociedad, reglas, leyes, altares, templos, dioses. Salir, pues, de la familia, ya no era para ellos una desgracia sin remedio. La tentación hacíase cada día más fuerte; la clientela parecía una carga cada vez más pesada, y poco a poco dejaba de creerse que la autoridad del amo fuese legítima y santa. Entonces entró en el corazón de esos hombres un ardiente deseo de ser libres.

No se encuentra, sin duda, en la historia de ninguna ciudad el recuerdo de una insurrección general de esta clase. Si hubo luchas a mano armada, quedaron encerradas y ocultas en el recinto de cada familia. Durante más de una generación, se vieron de un lado enérgicos esfuerzos por la independencia; del otro, una represión implacable. En cada casa se desarrolló una larga y dramática historia que hoy es imposible reproducir. Lo único que puede decirse es que los esfuerzos de las clases inferiores no fueron estériles. Una necesidad invencible obligó lentamente a los amos a ceder algo de su omnipotencia. Cuando la autoridad cesa de parecer justa a los súbditos, aún se necesita tiempo para que deje de parecerlo a los señores; pero esto llega a la larga, y entonces el amo, que ya no cree legítima su autoridad, la defiende mal o acaba por renunciar a ella. Añádase que esa clase inferior era útil; que sus brazos, cultivando la tierra, hacían la riqueza del amo, y sosteniendo las armas, constituían su fuerza entre las rivalidades de las familias; que era cuerdo, pues, satisfacerla, y que el interés se uniese a la humanidad, para aconsejar algunas concesiones.

Parece seguro que la condición de los clientes se mejoró poco a poco. Al principio vivían en la casa del amo, cultivando juntos el dominio común. Luego se les asignó un lote de tierra. El cliente debió considerarse ya más feliz. Sin duda, trabajaba todavía en provecho del amo; la tierra no le pertenecía: más bien él a ella. No importa; la cultivaba muchos años seguidos y la amaba. Entre ella y él se establecía, no ese lazo que la religión de la propiedad había creado entre ella y el amo, sino otro lazo: el que el trabajo y aun el sufrimiento pueden formar entre el hombre que pone su fatiga y la tierra que ofrece sus frutos.

En seguida sucedió un nuevo progreso. Ya no cultivó para el amo, sino para sí mismo. Con la condición de una renta, que tal vez fue variable al principio, pero que después se hizo fija, gozó de la cosecha. Sus afanes encontraron así alguna recompensa, y su vida fue más libre y al mismo tiempo más noble. "Los jefes de familia —dice un antiguo— asignaban porciones de tierra a sus inferiores, cual si hubiesen

by Quattrococodrilo

sido sus propios hijos."[60] También se lee en la *Odisea:* "Un amo benévolo da a su servidor una casa y un campo"; y Eumeo añade: "una esposa deseada", porque el cliente aún no puede casarse sin la voluntad del jefe, y es éste quien le escoge su compañera.

Pero ese campo, donde ahora transcurría su vida, donde estaba todo su trabajo y todo su goce, aún no era de su propiedad; pues ese cliente no tenía el carácter sagrado que era necesario para que la tierra pudiera convertirse en propiedad de un hombre. El lote que ocupaba seguía ostentando el límite santo, el dios Término que la familia del amo había colocado en otro tiempo. Este límite inviolable atestiguaba que el campo, unido a la familia del amo por un lazo sagrado, jamás podría pertenecer al cliente emancipado. En Italia, el campo y la casa que ocupaba el *villicus,* cliente del patrono, tenía un hogar, un *Lar familiaris;* pero este hogar no pertenecía al cultivador: era el hogar del amo.[61] Eso establecía, a la vez, el derecho de propiedad del patrono y la subordinación religiosa del cliente, quien, por muy lejos que se encontrase de aquél, todavía continuaba su culto.

Convertido el cliente en poseedor, sufría por no ser propietario, y aspiró a serlo. Puso su ambición en que desapareciese del campo, que le parecía suyo por el derecho del trabajo, el límite sagrado que lo hacía por siempre propiedad del antiguo amo.

Se ve claramente que en Grecia los clientes alcanzaron su fin, pero se ignora por qué medios. Cuánto tiempo y esfuerzo necesitaron para conseguirlo, sólo puede presumirse. Quizá se haya realizado en la antigüedad la misma serie de cambios sociales que Europa vio producirse en la Edad Media, cuando los esclavos de los campos se convirtieron en siervos de la gleba, y de siervos tasados a capricho se convirtieron en siervos con tasa fija, y luego en campesinos propietarios.

2º *La clientela desaparece de Atenas; obra de Solón*

Esta especie de revolución está claramente indicada en la historia de Atenas. La caída de la realeza tuvo por efecto reavivar el régimen del γένος; las familias reanudaron su vida de aislamiento, y cada una volvió a formar un pequeño Estado, que tenía por jefe a un eupátrida, y por súbditos a la muchedumbre de clientes o servidores que la antigua lengua llamaba *tetas,*[62] Este régimen parece haber pesado gran-

[60] Festo, Vº, *Patres,* edic. Muller, pág. 246.

[61] Catón, *De re rust.,* 143. Columela, XI, 1, 19.

[62] Esta palabra, con el sentido de servidor, se encuentra en Hesíodo. *Opera et Dies,* v. 563, y en la *Odisea.* IV, 644. Dionisio de Halicarnaso, II, 9, asimila los antiguos tetas de Atenas a los clientes de Roma.

demente sobre la población ateniense, pues de él conservó un mal recuerdo. El pueblo se consideró tan desgraciado, que la época precedente se le antojó una especie de edad de oro; echó de menos a los reyes; llegó a figurarse que bajo la monarquía había sido feliz y libre, que entonces gozó de la igualdad, y que sólo a partir de la caída de los reyes comenzaron la desigualdad y el sufrimiento. Trátase de una ilusión como los pueblos suelen padecerlas con frecuencia: la tradición popular colocaba el comienzo de la desigualdad donde el pueblo había empezado a encontrarla odiosa. Esta clientela, esta especie de servidumbre, que era tan antigua como la constitución de la familia, se la refería a la época en que los hombres habían, por primera vez, sentido su peso y comprendido su injusticia. Pero es seguro que no fue en el siglo séptimo cuando los eupátridas establecieron las duras leyes de la clientela. Se limitaron a conservarlas, y su único error consistió en haber conservado esas leyes en una época en que los pueblos habían dejado de aceptarlas sin protestar: las conservaron contra el deseo de los hombres. Los eupátridas de esta época quizá eran señores menos duros que sus antepasados; sin embargo, fueron más detestados.

Hasta parece que bajo la dominación de esta aristocracia mejoró la condición de la clase inferior, pues se ve claramente en esta época que esa clase obtiene la posesión de lotes de tierra, con la única condición de pagar una renta, que estaba fijada en el sexto de la cosecha.[63] Los hombres se encontraban así casi emancipados: teniendo una casa propia y no encontrándose ya bajo la mirada del amo, respiraban más fácilmente y trabajaban en su provecho.

Pero tal es la naturaleza humana, que esos hombres, a medida que su suerte mejoraba, sentían más amargamente lo que les quedaba de desigualdad. No ser ciudadanos y no tener ninguna parte en la administración de la ciudad, sin duda les afectaba poco; pero no poderse trocar en propietarios de la tierra en que habían nacido y tendrían que morir, les afectaba mucho más. Añadamos que lo que había de soportable en su presente condición carecía de estabilidad, pues si realmente eran poseedores de la tierra, ninguna ley formal, sin embargo, les aseguraba esta posesión ni la independencia que de ella resultaba. En Plutarco, se ve que el antiguo patrono podía recobrar a su antiguo servidor; si no pagaban la renta anual, o por cualquier otra causa, estos hombres recaían en una especie de esclavitud.

[63] Plutarco, *Solón*, 13: ἐγεώργουν τοῖς πλουσίοις ἕκτα τῶν γινομένων τελοῦντες, ἑκτημόριοι προσαγορευόμενοι καί θῆτες. Pollux, IV, 165: ἑκτημόριοι δὲ οἱ πέλαται παρ' 'Αττικοῖς. *Idem*, VII, 151: ἐπίμορτος γῆ ἐπὶ Σολῶνι, ἡ ἐπὶ μέρει γεωργουμένη.

by Quattrococodrilo

Graves problemas se agitaron, pues, en el Ática durante cuatro o cinco generaciones. Apenas era posible que los hombres de la clase inferior permaneciesen en esta posición inestable e irregular, a la que les había conducido un progreso insensible, y tenía que ocurrir una de dos cosas: o que perdiendo esta posición recayesen en los lazos de la dura clientela, o que, decididamente emancipados por un nuevo progreso, ascendiesen al rango de propietarios de la tierra y de hombres libres.

Pueden adivinarse todos los esfuerzos hechos por parte del labrador, antiguo cliente, y la resistencia por parte del propietario, antiguo patrono. No fue una guerra civil; por eso los anales atenienses no han conservado el recuerdo de ningún combate. Fue una guerra doméstica en cada burgo, en cada casa, guerra transmitida de padres a hijos.

Estas luchas parecen haber tenido varia fortuna, según la naturaleza del terreno de los diversos cantones del Ática. En el llano, donde el eupátrida tenía su principal dominio y donde siempre estaba presente, su autoridad se mantuvo casi intacta sobre el pequeño grupo de servidores, que estaban siempre ante sus ojos; por eso los *pedienses* se mostraban fieles en general al antiguo régimen. Pero los que laboraban penosamente la falda de la montaña, los *diacrienses,* más separados del amo, más habituados a la vida independiente, más audaces y más valerosos, encerraban en lo íntimo de su corazón un odio violento por el eupátrida y una firme voluntad de emanciparse. Éstos eran los que singularmente se indignaban viendo en su campo "el término sagrado" del amo, y sintiendo "su tierra esclava".[64] En cuanto a los habitantes de los cantones vecinos al mar, los *paralienses,* les tentaba menos la propiedad de la tierra; tenían el mar ante sí y, por tanto, el comercio y la industria. Varios se hicieron ricos y, con la riqueza, casi libres. Éstos no participaban, pues, de la ardiente codicia de los diacrienses, y no sentían por los eupátridas un odio tan fuerte. Pero tampoco sentían la cobarde resignación de los pedienses: solicitaban más estabilidad en su condición y derechos mejor afianzados.

Fue Solón quien, en la medida de lo posible, satisfizo estos anhelos. Hay una parte en la obra de este legislador que los antiguos sólo imperfectamente nos dan a conocer, pero que parece haber sido la parte principal. Antes de él, la mayoría de los habitantes del Ática aún estaban reducidos a la posesión precaria del terreno, y hasta podían recaer en la servidumbre personal. Después de él, desaparece esta numerosa

[64] *Solón,* edic. Bach, págs. 104, 105: γῆ δουλεύουσα. Plutarco. Solón. 15: γῆ ὑποκειμένη.

clase de hombres; ya no vemos ni al labrador sujeto al censo, ni a "la tierra esclava", y el derecho de propiedad es accesible a todos. Hay ahí un gran cambio, cuyo autor sólo puede ser Solón.

Verdad es que si nos atenemos a las palabras de Plutarco, Solón se limitó a dulcificar la legislación sobre las deudas, quitando al acreedor el derecho de esclavizar al deudor. Pero hay que aceptar con reserva lo que un escritor tan distante de esa época nos dice de esas deudas que perturbaron a la ciudad de Atenas, como a todas las ciudades de Grecia y de Italia. Es difícil creer que antes de Solón existiese tal circulación de moneda, que hiciese posible un gran número de prestamistas y de personas que pidiesen prestado. No juzguemos esos tiempos conforme a los que siguieron. Había entonces poco comercio; el cambio de créditos era desconocido y los préstamos debían ser escasísimos. ¿Sobre qué garantía podría tomar un préstamo el que no era propietario de nada? En ninguna sociedad se acostumbra prestar a los indigentes. Es cierto que, apoyándose en los traductores de Plutarco, más bien que en él mismo, se dice que el que pedía prestado empeñaba su tierra.[65] Pero, aun suponiendo que esta tierra fuera su propiedad, no la hubiese podido ofrecer en garantía, pues el sistema de las hipotecas aún no se conocía en aquel tiempo y estaba en contradicción con la naturaleza del derecho de propiedad.[66] En estos deudores de que Plutarco nos habla hay que ver a los antiguos servidores; en sus deudas, el censo anual que debían pagar a sus antiguos amos; en la servidumbre en que podían caer si no pagaban, la antigua clientela que los reabsorbía.

Solón quizá suprimió el censo, o, más probablemente, redujo la cifra a una tasa tal, que se hacía fácil el rescate; añadió que en lo porvenir la falta de pago no haría recaer al hombre en la servidumbre.

Todavía más. Antes de él, los antiguos clientes, convertidos en poseedores del terreno, no podían ser propietarios, pues en su campo continuaba siempre el límite sagrado e inviolable del antiguo patrono. Para la liberación de la tierra y del cultivador era preciso que desapareciese ese límite. Solón lo derribó; el testimonio de esta gran reforma lo encontramos en algunos versos del mismo Solón: "Era ésta una obra

---

[65] Plutarco habla de ὅροι. En tiempos de Plutarco, y ya en tiempos de Demóstenes, había ὅροι hipotecarios. En época de Solón, el ὅρος no era ni podía ser más que el *terminus*, emblema y garantía del derecho de propiedad. En el caso que nos ocupa, el ὅρος indicaba en el campo ocupado por el teta el dominio eminente del eupátrida.

[66] La propiedad aún pertenecía a la familia más bien que a la persona. Sólo más tarde el derecho de propiedad se convirtió en derecho individual. Únicamente entonces pudo introducirse la hipoteca, y aun entonces, para introducirse en el derecho ateniense, tuvo que utilizar el subterfugio de la venta con condición de rescate.

by Quattrococodrilo

se propietario, al menos disfruta de las cosas tan ampliamente como es posible.

Sin duda no se trata todavía de la completa emancipación; pero ningún documento nos permite fijar la época en que los clientes se desligaron por completo de las familias patricias. Hay varios textos de Tito Livio[71] que, si se les toma a la letra, muestran que desde los primeros años de la república, los clientes eran ciudadanos. Existen grandes apariencias de que lo fuesen en tiempos del rey Servio; quizá votaban en los comicios curiales desde los orígenes de Roma. Pero no puede concluirse de ahí que estuviesen ya completamente emancipados, pues es posible que los patricios hayan creído de interés para ellos el conceder a sus clientes derechos políticos y permitirles votar en los comicios, sin que por eso hayan consentido en otorgarles derechos civiles, esto es, en emanciparlos de su autoridad.

No parece que la revolución emancipadora de los clientes se realizase en Roma bruscamente, como en Atenas. Se efectuó con gran lentitud, de un modo casi imperceptible, sin que ninguna ley formal la haya consagrado jamás. Los lazos de la clientela se aflojaron poco a poco y el cliente se alejó insensiblemente del patrono.

El rey Servio realizó una gran reforma en beneficio de los clientes: cambió la organización del ejército. Antes de él, el ejército estaba dividido en tribus, en curias, en *gentes:* era ésta la división patricia; cada jefe de *gens* se encontraba a la cabeza de sus clientes. Servio dividió el ejército en centurias, cada una de las cuales tuvo un rango de acuerdo a su riqueza. De ahí resultó que el cliente no formó ya al lado de su patrono y no le reconoció más por jefe en el combate, adquiriendo así hábitos de independencia.

Este cambio aportó otro en la constitución de los comicios. La asamblea se dividía antes en curias y en *gentes,* y si el cliente votaba, hacíalo bajo la inspección del amo. Pero establecida la división por centurias para los comicios, como lo había sido para el ejército, el cliente ya no se encontró en el mismo cuadro que su patrono. Es verdad que la antigua ley le ordenaba votar como éste; pero ¿de qué manera verificar su voto?

Era ya mucho separar al cliente del patrono en los momentos más solemnes de la vida: en el del combate y en el del voto. La autoridad del patrono se encontró muy amenguada, y la que le quedó, le fue cada día más discutida. Desde que el cliente hubo gustado de la independencia, la quiso entera. Aspiró a separarse de la *gens* y a ingresar en la

[71] Tito Livio, II, 16: *Atti clausi clientibus civitas data,* II, 64: *per patres clientesque patrum cansules creati.*

plebe, donde se era libre. ¡Cuántas ocasiones se presentaban! Bajo los reyes, estaba seguro de su ayuda, pues su empeño estaba precisamente en debilitar las *gentes*. Bajo la república, encontraba la protección de la plebe misma y de los tribunos. Muchos clientes se emanciparon así, sin que la *gens* pudiese recobrarlos. En el año 472 antes de J. C., el número de clientes era aún bastante considerable, pues la plebe se quejaba de que con sus sufragios en los comicios centuriales inclinaban la balanza en favor de los patricios.[72] Hacia la misma época, la plebe se negó a alistarse, y los patricios pudieron formar un ejército con sus clientes.[73] Sin embargo, parece ser que los clientes no eran bastante numerosos para cultivar por sí solos las tierras de los patricios, y que éstos se veían obligados a pedir el concurso de la plebe.[74] Es verosímil que la creación del tribunado, que aseguraba a los clientes desertores protección contra sus antiguos patronos, y hacía más envidiable y segura la situación de los plebeyos, apresurase este movimiento gradual hacia la emancipación. En 372 ya no había clientes, y un Manlio podía decir a la plebe: "Cuantos más clientes habéis sido en torno de cada patrono, tantos más adversarios seréis ahora contra un solo enemigo.[75] Desde entonces, ya no vemos en la historia de Roma a esos antiguos clientes, a esos hombres hereditariamente asociados a la *gens*. La primitiva clientela dejó su puesto a una clientela de nuevo género, lazo voluntario y casi ficticio que no implicó las mismas obligaciones. En Roma ya no se distinguieron las tres clases de patricios, clientes y plebeyos. Sólo quedaron dos, pues los clientes se fundieron en la plebe.

Los Marcelos parecen ser una rama así desprendida de la *gens* Claudia. Su nombre era Claudio; pero como no eran patricios, sólo debieron formar parte de la *gens* a título de clientes. Libres muy pronto, enriquecidos por medios que nos son desconocidos, eleváronse primero a las dignidades de la plebe, y luego a las de la ciudad. Durante varios siglos, la *gens* Claudia pareció haber olvidado sus antiguos derechos sobre ellos. Sin embargo, un día, en tiempo de Cicerón,[76] se recordaron inopinadamente. Un liberto o cliente de los Marcelos murió dejando una herencia, que, según la ley, debía volver al patrono. Los Claudios patricios pretendieron que los Marcelos, como clientes que eran, no podían a su vez tener clientes, y que sus libertos debían recaer, con su herencia en manos del jefe de la *gens* patricia, único capaz de ejercer

[72] Tito Livio, II, 56.
[73] Dionisio, VII, 19; X, 27.
[74] *Inculti per secessionem plebis agri.* Tito Livio. II, 34.
[75] Tito Livio, VI, 48.
[76] Cicerón, *De oratore,* I. 39.

by Quattrococodrilo

los derechos de patronato. Este proceso sorprendió al público y preocupó a los jurisconsultos: el mismo Cicerón consideró intrincado el pleito. No lo hubiera sido cuatro siglos antes, y los Claudios habrían ganado su causa. Pero en tiempos de Cicerón, el derecho sobre que fundaban su reclamación era tan antiguo, que se había olvidado, y el tribunal pudo fallar en favor de los Marcelos. La antigua clientela ya no existía.

Capítulo VII

TERCERA REVOLUCIÓN; LA PLEBE INGRESA EN LA CIUDAD

1º *Historia general de esta revolución*

Los cambios que a la larga se habían operado en la constitución de la familia, aportaron otros en la constitución de la ciudad. La antigua familia aristocrática y sacerdotal se había debilitado. Habiendo desaparecido el derecho de primogenitura, perdió su unidad y su vigor; habiéndose emancipado la mayoría de los clientes perdió la mayor parte de sus súbditos. Los hombres de la clase inferior ya no estaban distribuidos en las *gentes;* vivían fuera de ellas formando un cuerpo entre sí. Con estas mudanzas, la ciudad cambió de aspecto: en lugar de ser, como antes, un conjunto débilmente ligado de tantos pequeños Estados como familias había, la unión se hizo, de una parte, entre los miembros patricios de las *gentes;* de la otra, entre los hombres de rango inferior. Así hubo dos grandes cuerpos frente a frente, dos sociedades enemigas. Ya no fue, como en la época precedente, una lucha oscura en cada familia: fue una guerra abierta en cada ciudad. De las dos clases, una quería que se conservase la constitución religiosa de la ciudad, y que el gobierno, así como el sacerdocio, siguiese en poder de las familias sagradas. La otra quería derribar las antiguas barreras que la colocaban fuera del derecho, de la religión y de la sociedad política.

En la primera parte de la lucha, la ventaja perteneció a la aristocracia de nacimiento. La verdad es que ya no disponía de sus antiguos súbditos y que su fuerza material había decaído; pero le quedaba el prestigio de su religión, su organización regular, su hábito del mando, sus tradiciones, su orgullo hereditario. No dudaba de su derecho; defendiéndose, creía defender la religión. El pueblo sólo tenía a su favor el

ser muy numeroso. Estaba constreñido por un hábito de respeto, del que no le era fácil desprenderse. Además, carecía de jefes; le faltaba el más rudimentario principio de organización. Al principio, más que un cuerpo bien constituido y vigoroso, era una muchedumbre desorganizada. Si recordamos que los hombres no habían encontrado otro principio de asociación que la religión hereditaria de las familias, y que no poseían la idea de una autoridad que no se derivase del culto, comprenderemos fácilmente que esta plebe, fuera del culto y de la religión, no haya podido formar al principio una sociedad regular, y que haya necesitado mucho tiempo para encontrar en sí misma los elementos de una disciplina y las reglas de un gobierno.

Esta clase inferior, en su debilidad, no vio al principio otro medio de combatir a la aristocracia que oponerle la monarquía.

En las ciudades donde la clase popular estaba ya formada en tiempo de los antiguos reyes, los sostuvo con toda la fuerza de que disponía, y los estimuló a acrecentar su poder. En Roma exigió el restablecimiento de la realeza después de Rómulo; hizo nombrar a Hostilio; hizo rey a Tarquino el Viejo; amó a Servio y echó de menos a Tarquino el Soberbio.

Cuando los reyes fueron vencidos en todas partes y la aristocracia se hizo señora, el pueblo no se circunscribió a lamentar la monarquía; aspiró a restaurarla bajo nueva forma. En Grecia, durante el siglo sexto, consiguió generalmente darse jefes; no pudiéndoles llamar reyes, porque este título implicaba la idea de funciones religiosas y sólo podían ostentarlo las familias sacerdotales, los denominó tiranos.[77]

Sea cualquiera el sentido original de esta palabra, es indudable que no pertenecía a la lengua de la religión; no se la podía aplicar a los dioses, como se hacía con la palabra rey; tampoco se la pronunciaba en las oraciones. En efecto, designaba algo novísimo entre los hombres, una autoridad que no emanaba del culto, un poder que no había sido establecido por la religión. La aparición de esta palabra en la lengua griega marca la aparición de un principio que las generaciones precedentes no habían conocido: la obediencia del hombre al hombre. Hasta entonces no habían existido más jefes de Estado que los que eran jefes de la religión; sólo mandaban en la ciudad los que celebraban los sacrificios e invocaban a los dioses en favor de ella; obedeciéndolos, se obedecía a la ley religiosa y se hacía acto de sumisión a la divinidad. La obediencia a un hombre, la autoridad concedida a ese hombre por otros hombres, un poder de origen y naturaleza completamente huma-

[77] El nombre de rey se respetó algunas veces en estos jefes populares, cuando descendían de familias religiosas. Herodoto, V, 92.

by Quattrococodrilo

nos, todo esto había sido desconocido por los antiguos eupátridas, y sólo fue concebido el día en que las clases inferiores sacudieron el yugo de la aristocracia y buscaron un nuevo gobierno.

Citemos algunos ejemplos: En Corinto, "el pueblo soportaba con trabajo la dominación de los Baquiadas; Cipselo, testigo del odio que se les profesaba, y viendo que el pueblo buscaba un jefe que le condujese a la liberación", se ofreció a serlo; el pueblo lo aceptó; le nombró tirano, arrojó a los Baquiadas y obedeció a Cipselo.[78] Mileto tuvo por tirano a un tal Trasíbulo; Mitilene obedeció a Pitaco; Samos, a Polícrates. Encontramos tiranos en Argos, en Epidauro, en Megara, en Calcis, durante el siglo sexto; Sición los tuvo durante ciento treinta años sin interrupción.[79] Entre los griegos de Italia se encuentran tiranos en Cumas, en Crotona, en Síbaris, en todas partes. En Siracusa, en 485, la clase inferior se hizo dueña de la ciudad y arrojó a la clase aristocrática; pero no pudo ni sostenerse ni gobernarse y, al cabo de un año, tuvo que nombrar a un tirano.[80]

Entre estos tiranos se profesaba la misma política, más o menos violenta. Cierto día, un tirano de Corinto pidió a un tirano de Mileto consejos para gobernar. Por toda respuesta, éste cortó las espigas de trigo que sobresalían de las otras. Así, su regla de conducta se cifraba en abatir las altas testas y en herir a la aristocracia apoyándose en el pueblo.

La plebe romana primero tramó conspiraciones para restablecer a Tarquino. Enseguida intentó nombrar tiranos, y puso sus ojos sucesivamente en Publícola, en Espurio Casio, en Manlio. La acusación que el patriciado lanza tan frecuentemente contra aquellos de los suyos que se hacen populares, no debe ser pura calumnia. El temor de los grandes atestigua los deseos de la plebe.

Pero hay que observar que si el pueblo en Grecia y en Roma deseaba restaurar la monarquía, no era por verdadera adhesión a ese régimen. No amaba a los tiranos; detestaba a la aristocracia. La monarquía era para él un medio de vencer y de vengarse; pero jamás este gobierno, que no tenía otro derecho que el de la fuerza ni reposaba en ninguna tradición sagrada, echó profundas raíces en el corazón de los pueblos. Se escogía a un tirano por exigencia de la lucha; se le dejaba enseguida el poder por agradecimiento o por necesidad; pero cuan-

---

[78] Herodoto, V, 92. Aristóteles, *Polít.*, V, 9, 22. Diódoro, VII, 2. Pausanias, II, 3-4. Nicolás de Damasco, *Frag.*, 58.

[79] Herodoto, I, 20; V, 67, 68; Aristóteles, *Polít.*, III, 8, 3; V, 4, 5; V, 8, 4; Plutarco, *Solón*, 14.

[80] Herodoto, VII, 155. Diódoro, XIII, 22; Aristóteles, V, 2, 6.

do habían pasado algunos años y el recuerdo de la dura oligarquía se había borrado, se dejaba caer al tirano. Este gobierno nunca gozó del afecto de los griegos; sólo lo aceptaron como un recurso momentáneo y en espera de que el partido popular encontrase un régimen mejor, o se sintiese con fuerzas para gobernarse a sí mismo.

La clase inferior prosperó poco a poco. Hay algunos progresos que se realizan oscuramente, y no obstante, deciden el porvenir de una clase y transforman una sociedad. Hacia el sexto siglo antes de nuestra era, Grecia e Italia vieron brotar una nueva fuente de riqueza. La tierra ya no bastaba a todas las necesidades del hombre; los gustos se dirigían a lo bello y al lujo, y las artes nacían; la industria y el comercio se hicieron entonces necesarios. Poco a poco se formó una riqueza mobiliaria; se acuñaron monedas; el dinero apareció. Ahora bien; la aparición del dinero implicó una gran revolución. El dinero no estaba sometido a las mismas condiciones de propiedad que la tierra; según la expresión de un jurisconsulto, era *res nec mancipi,* podía pasar de mano en mano sin ninguna formalidad religiosa y llegar sin obstáculos hasta el plebeyo. La religión, que había impuesto su sello en la tierra, no podía nada sobre el dinero.

Los hombres de las clases inferiores conocieron entonces otra ocupación que la de cultivar la tierra; hubo artesanos, navegantes, dueños de industrias, comerciantes: pronto hubo ricos entre ellos. ¡Singular novedad! Antes, sólo los jefes de las *gentes* podían ser propietarios, y he aquí antiguos clientes o plebeyos que ahora son ricos y ostentan su opulencia. Luego, el lujo que, enriqueciendo al hombre del pueblo, empobrecía al eupátrida. En muchas ciudades, singularmente en Atenas, se vio a parte del cuerpo aristocrático caer en la miseria. Pues bien: en una sociedad donde la riqueza cambia de lugar, las clases están muy próximas a ser trastornadas.

Otra consecuencia de este cambio fue que en el pueblo mismo se establecieron distinciones y categorías, necesarias en cualquier sociedad humana. Algunas familias adquirieron notoriedad; algunos nombres se hicieron ilustres poco a poco. En la plebe se formó una especie de aristocracia: no era esto un mal. La plebe cesó de ser una masa confusa, y empezó a mostrarse como un cuerpo constituido. Constando de categorías, pudo darse jefes, y sin necesidad de escoger entre los patricios al primer ambicioso que quisiera reinar. Esta aristocracia plebeya poseyó muy pronto las cualidades que ordinariamente acompañan a la riqueza adquirida por el trabajo, es decir, el sentimiento del valor personal, el amor a una libertad tranquila, y ese espíritu de prudencia que, anhelando las mejoras, teme las aventuras. La plebe se

by Quattrococodrilo

dejó guiar por esta *élite* de que estaba orgullosa. Renunció a tener tiranos apenas advirtió que tenía en su seno los elementos de un gobierno mejor. En fin, la riqueza se convirtió durante algún tiempo —como enseguida veremos— en el principio de organización social.

Todavía hay un cambio del que conviene hablar, pues ayudó eficazmente en el progreso de la clase inferior: tal es el que se realizó en el arte militar. En los primeros siglos de la historia de las ciudades, la fuerza de los ejércitos radicaba en la caballería. El verdadero guerrero era el que combatía en un carro o a caballo; el infante, poco útil en el combate, era poco estimado. Por eso, a la antigua aristocracia estaba reservado, en todas partes, el derecho de combatir a caballo,[81] y en algunas ciudades, los nobles se daban el título de caballeros. Los *celeres* de Rómulo, los caballeros romanos de los primeros siglos, eran todos patricios. La caballería fue siempre el arma noble entre los antiguos. Pero poco a poco la infantería adquirió alguna importancia. El progreso en la fabricación de armas y la introducción de la disciplina le permitieron resistir a la caballería. Obtenido esto, adquirió pronto el primer rango en las batallas, pues era más manejable y sus maniobras más fáciles; los legionarios y los hoplitas constituyeron en adelante la fuerza de los ejércitos. Ahora bien, los legionarios y los hoplitas eran plebeyos. Añádase que la marina adquirió importancia, sobre todo en Grecia; que se libraron batallas en el mar, y que el destino de una ciudad dependió frecuentemente de los que remaban, es decir, de los plebeyos. Y es que la clase que es fuerte para defender a una sociedad lo es también para conquistar derechos y ejercer legítima influencia. El estado social y político de una nación está siempre en relación con la naturaleza y composición de sus ejércitos.

En fin, la clase inferior también logró tener su religión. Puede suponerse que esos hombres tenían en el corazón el sentimiento religioso que es inseparable de nuestra naturaleza, y que nos crea la necesidad de adorar y de orar. Sufrían, pues, de verse separados de la religión por el antiguo principio que prescribía que cada dios perteneciese a una familia, y que el derecho de orar sólo se transmitiese con la sangre. Se esforzaron, pues, por tener también un culto.

Es imposible entrar aquí en el detalle de los esfuerzos que realizaron, de los medios que idearon, de las dificultades o recursos que se les presentaron. Este trabajo, individual durante mucho tiempo, fue también durante mucho tiempo el secreto de cada inteligencia, y sólo

[81] Aristóteles ha hecho la observación de que en todas las ciudades donde la caballería había sido predominante, la constitución era oligárquica. *Política,* IV, 3, 2.

podemos advertir sus resultados. A veces, una familia plebeya se creaba un hogar, osando encenderlo ella misma o procurándose en otra parte el fuego sagrado, y así tuvo su culto, su santuario, su divinidad protectora, su sacerdocio, a imagen de la familia patricia. Otras, el plebeyo, que no disponía de culto doméstico, tuvo acceso a los templos de la ciudad. Los que en Roma no tenían hogar y, por lo tanto, carecían de fiesta doméstica, ofrecían su sacrificio anual al dios Quirino.[82] Cuando la clase superior persistía en alejar de sus templos a la clase inferior, ésta se erigía templos propios; en Roma tenía uno sobre el Aventino, que estaba consagrado a Diana; tenía el templo del pudor plebeyo. Los cultos orientales, que, a contar del siglo sexto, invadieron Grecia e Italia, fueron acogidos solícitamente por la plebe. Eran cultos que, como el budismo, no hacían acepción de castas ni de pueblos. En fin, se vio, con frecuencia a la plebe forjarse objetos sagrados, análogos a los dioses de las curias y de las tribus patricias. Así el rey Servio elevó un altar en cada barrio, para que la multitud tuviese ocasión de hacer sacrificios, y los Pisistrátidas erigieron *hermes* en las calles y plazas de Atenas.[83] Tales fueron los dioses de la democracia. La plebe, antaño multitud sin culto, tuvo en adelante sus ceremonias religiosas y sus fiestas. Pudo orar, y esto era ya mucho en una sociedad en que la religión constituía la dignidad del hombre.

Cuando la clase inferior hubo consumado esos diferentes progresos; cuando contó con ricos, soldados, sacerdotes; cuando reunió todo lo que da al hombre el sentimiento de su valor y de su fuerza; en fin, cuando hubo obligado a la clase superior a tenerla en cuenta, entonces fue imposible retenerla fuera de la vida social y política, y no pudo la ciudad estarle cerrada por más tiempo.

El ingreso de esta clase inferior en la ciudad es una revolución que ha llenado la historia de Grecia y de Italia del séptimo al quinto siglo. Los esfuerzos del pueblo han triunfado en todas partes, pero no de la misma manera ni por los mismos medios.

En unas partes, cuando el pueblo se sintió fuerte, se insurreccionó: con las armas en la mano, forzó las puertas de la ciudad donde le estaba prohibido habitar. Una vez dueño, expulsó a los grandes y ocupó sus casas o se contentó con decretar la igualdad de derechos. Esto es lo que ocurrió en Siracusa, en Eritrea, en Mileto.

En otros sitios, al contrario, el pueblo empleó medios menos violentos. Sin luchas a mano armada, y con sólo la fuerza moral que le habían dado sus últimos progresos, obligó a los grandes a hacerle

[82] Varrón. *De ling. lat.* VI, 13.

[83] Dionisio, IV, 5. Platón, *Hiparco*. Harpocración, V° ἑρμαί.

by Quattrococodrilo

concesiones. Entonces se nombró un legislador y cambió la legislación. Esto es lo que se vio en Atenas.

En otras partes, la clase inferior llegó por grados a su objeto, sin sacudidas ni conmociones. Así en Cumas: el número de los miembros de la ciudad, muy restringido al principio, se aumentó la primera vez admitiendo a aquellos que eran lo suficientemente ricos como para sostener un caballo. Luego se elevó hasta mil el número de ciudadanos, y, en fin, se llegó poco a poco hasta la democracia.[84]

En algunas ciudades, la admisión de la plebe entre los ciudadanos fue obra de los reyes; así ocurrió en Roma. En otras fue obra de los tiranos populares: tal ocurrió en Corinto, en Sición, en Argos. Cuando la aristocracia volvió a tener el poder, ordinariamente tuvo el buen sentido de dejar a la clase inferior el título de ciudadano que los reyes o los tiranos le habían concedido. En Samos, la aristocracia sólo llegó al término de su lucha con los tiranos emancipando a las clases más bajas. Sería demasiado largo enumerar todas las diversas formas que revistió esta gran revolución al llevarse a cabo. El resultado fue en todas partes el mismo: la clase inferior penetró en la ciudad y formó parte del cuerpo político.

El poeta Teognis nos ofrece una idea bastante clara de esta revolución y de sus consecuencias. Dícenos que en Megara, su patria, hay dos clases de hombres. A una la llama la de los *buenos,* ἀγαθοί; tal era, en efecto, el nombre que se daba a sí misma en la mayor parte de las ciudades griegas. A la otra clase la llama la de los *malos,* κακοί; con este nombre solía designarse a la clase inferior. El poeta nos describe la antigua condición de esa clase: "en otro tiempo no conocía los tribunales ni las leyes", es tanto como decir que no poseía el derecho de ciudad. Ni siquiera se permitía a estos hombres acercarse a la ciudad; "vivían fuera, como bestias salvajes". No asistían a las comidas religiosas, no tenían el derecho de casarse en la familia de los *buenos*.

¡Pero cómo ha cambiado todo esto! Las clases se han subvertido, "los malos se han sobrepuesto a los buenos". La justicia se ha alterado; las antiguas leyes ya no existen, y otras leyes de novedad inaudita las han sustituido. La riqueza se ha convertido en único objeto de los deseos de los hombres, porque otorga el poder. El hombre de raza noble se casa con la hija del rico plebeyo, y "el matrimonio confunde las razas".

Teognis, que desciende de una familia aristocrática, intentó en vano oponerse al curso de las cosas. Condenado a destierro, despojado de

[84] Heráclides, en los *Frag. de las historias griegas,* colección Didot, tomo II, pág. 217.

sus bienes, sólo le quedan sus versos para protestar y combatir. Pero si no confía en el éxito, al menos tampoco pone en duda la justicia de su causa; acepta la derrota, pero conserva el sentimiento de su derecho. En su concepto, la revolución que se ha hecho es un mal moral, un crimen. Hijo de la aristocracia, antójasele que esta revolución no tiene en su favor ni a la justicia ni a los dioses, y que atenta contra la religión. "Los dioses —dice— han abandonado la tierra; nadie los teme. La raza de los hombres piadosos ha desaparecido; nadie se preocupa de los Inmortales."

Estos lamentos son inútiles, bien lo sabe. Si gime así es por una especie de piadoso deber, porque ha recibido de los antiguos "la tradición santa", y debe perpetuarla. Pero en vano: la tradición misma va a marchitarse; los hijos de los nobles van a olvidar su nobleza; pronto se les verá a todos unirse mediante el casamiento a las familias plebeyas, "beberán en sus fiestas y comerán en sus mesas"; pronto adoptarán sus sentimientos. En tiempos de Teognis; lo único que le queda a la aristocracia griega es el sentimiento, y hasta ese sentimiento va a desaparecer.

En efecto, después de Teognis, la nobleza sólo fue un recuerdo. Las grandes familias siguieron conservando piadosamente el culto doméstico y la memoria de los antepasados; pero esto fue todo. Todavía hubo hombres que se complacían en contar sus abuelos; pero los tales fueron objeto de risa.[85] Se conservó la costumbre de inscribir en algunas tumbas que el muerto pertenecía a noble raza; pero no se hizo tentativa alguna para restaurar un régimen por siempre caído. Isócrates dice con verdad que en su tiempo sólo en las tumbas existían las grandes familias de Atenas.

Así se transformó gradualmente la ciudad antigua. En su origen era la asociación de un centenar de jefes de familia. Luego aumentó el número de ciudadanos, porque las ramas segundonas obtuvieron la igualdad. Más tarde, los clientes emancipados, la plebe, toda esa muchedumbre que durante siglos había quedado fuera de la asociación religiosa y política, y en ocasiones hasta fuera del recinto sagrado de la ciudad, derribó las barreras que se le oponían y penetró en la ciudad, de la que en seguida se hizo dueña.

2º *Historia de esta revolución en Atenas*

Los eupátridas, después de derribar a la realeza, gobernaron en Atenas durante cuatro siglos. La historia permanece muda acerca de

[85] Exceptuamos a Roma, donde la nobleza, al transformarse, conservó prestigio y fuerza.

by Quattrococodrilo

esta larga dominación: sólo una cosa se sabe, y es que fue odiosa a las clases inferiores, y que el pueblo se esforzó por librarse de ese régimen.

Hacia el año 612, el descontento general y los signos ciertos que anunciaban una próxima revolución, despertaron la ambición de un eupátrida, Cilón, el cual pensó en derribar el gobierno de su casta y hacerse tirano popular. La energía de los arcontas logró que abortase la empresa; pero la agitación continuó después de él. En vano los eupátridas utilizaron todos los recursos de su religión. En vano dijeron que los dioses estaban irritados y que se aparecían los espectros. En vano purificaron la ciudad de todos los crímenes del pueblo y elevaron dos altares a la Violencia y a la Insolencia para aquietar a estas divinidades, cuya influencia maligna había turbado a los espíritus.[86] De nada sirvió todo eso. Los sentimientos de odio no se calmaron. Se hizo venir de Creta al piadoso Epiménides, personaje misterioso de quien se decía ser hijo de una diosa; se le invitó a realizar una serie de ceremonias expiatorias; impresionando así la imaginación del pueblo, se esperaba reavivar la religión y, por lo mismo, fortificar la aristocracia. Pero el pueblo no se conmovió; la religión de los eupátridas ya no ejercía prestigio sobre su alma, y persistió en exigir reformas.

Durante otros diez y seis años, la oposición feroz de los pobres de la montaña y la paciente oposición de los ricos del litoral hicieron ruda guerra a los eupátridas. Al cabo, cuanto había de juicioso en los tres partidos se concertó para confiar a Solón el cuidado de terminar sus pendencias y de prevenir desgracias mayores. Solón tenía la rara fortuna de pertenecer a la vez a los eupátridas por el nacimiento y a los comerciantes por las ocupaciones de su juventud. Sus poesías nos lo muestran como un hombre completamente exento de los prejuicios de su casta; por su espíritu conciliador, por su gusto a la riqueza y al lujo, por su afición a los placeres, está muy distante de los antiguos eupátridas y pertenece a la nueva Atenas.

Hemos dicho antes que Solón comenzó por emancipar la tierra de la vieja dominación que la religión de las familias eupátridas había ejercido sobre ella. Rompió las cadenas de la clientela. Tal cambio en el estado social implicaba otro en el orden político. Era necesario que las clases inferiores tuviesen un escudo, según la expresión del mismo Solón, para defender su reciente libertad. Ese escudo eran los derechos políticos.

La constitución de Solón nos es muy mal conocida; sin embargo, parece que todos los atenienses formaron parte de la asamblea del

[86] Plutarco, *Solón,* 12. Diógenes Laercio, I, 110. Cicerón, *De leg.*, II, 11. Ateneo, XIII, 78.

pueblo, y que el Senado ya no se compuso exclusivamente de eupátridas; también parece que los arcontas pudieron ser nombrados fuera de la antigua casta sacerdotal. Estas grandes innovaciones trastornaron todas las antiguas reglas de la ciudad. Sufragios, magistraturas, sacerdocios, dirección de la sociedad: era necesario que el eupátrida compartiese todo eso con el hombre de la casta inferior. En la nueva constitución no se tenían en cuenta para nada los derechos del nacimiento; todavía existían clases, pero sólo se diferenciaban por la riqueza.[87] Desde entonces, desapareció la dominación de los eupátridas. El eupátrida ya no fue nada, a menos de que fuese rico: significó por su riqueza y no por su nacimiento. El poeta pudo decir: "El hombre noble ya no es nada en la pobreza"; y el pueblo aplaudió en el teatro esta salida de un cómico: "¿De qué nacimiento es este hombre? —Rico; ésos son hoy los nobles."[88]

El régimen así fundado tenía dos clases de enemigos: los eupátridas, que deploraban sus privilegios perdidos, y los pobres, que aún sufrían de desigualdad.

Apenas había terminado su obra Solón, cuando recomenzó la agitación. "Los pobres —dice Plutarco— se mostraron ásperos enemigos de los ricos." El nuevo gobierno les desagradaba quizá tanto como el de los eupátridas. Además, viendo que los eupátridas aún podían ser arcontas y senadores, muchos creían que la revolución no había sido completa. Solón había conservado las formas republicanas; y el pueblo aún conservaba un odio instintivo contra esas formas de gobierno, bajo las cuales sólo había visto durante cuatro siglos el reinado de la aristocracia. Siguiendo el ejemplo de muchas ciudades griegas, quiso un tirano.

Pisístrato, salido de los eupátridas, pero persiguiendo un fin de ambición personal, prometió a los pobres un reparto de tierras, y se los asoció. Un día se presentó en la asamblea y, pretendiendo que le habían herido, solicitó que se le concediese una guardia. Los hombres de las primeras clases iban a responderle y poner de manifiesto la mentira, pero "el populacho estaba presto a acudir a las manos para sostener a Pisístrato, y al ver su actitud, los ricos huyeron en desorden". Así, uno de los primeros actos de la asamblea popular, recientemente instituida, fue ayudar a un hombre para que se hiciese dueño de la patria.[89]

---

[87] Sobre las cuatro nuevas clases y sobre los τιμήματα véase Plutarco, *Solón*, 18; Aristóteles, citado por Harpocración, V° ἵππας; Pollux, VIII, 129.

[88] Eurípides, *Fenicias;* Alexis en Ateneo, IV, 49.

[89] Sobre la alianza de Pisístrato con las clases inferiores, véase Herodoto, I, 59; Plutarco, *Solón*, 29, 30; Aristóteles, *Política*, V, 4, 5, edic. Didot, página. 571.

by Quattrococodrilo

No parece, por otra parte, que el reinado de Pisístrato haya aportado ningún obstáculo al progreso de los destinos de Atenas. Al contrario, tuvo por principal efecto el asegurar y garantizar contra una reacción la gran reforma social y política que acababa de consumarse.[90]

El pueblo no se mostró muy deseoso de reconquistar su libertad; dos veces la coalición de los grandes y de los ricos derribó a Pisístrato, y otras dos éste reconquistó el poder, y su hijo mayor reinó en Atenas después de él. Se necesitó la intervención de un ejército espartano en el Ática para que cesase la dominación de esta familia.[91]

La antigua aristocracia tuvo por un momento la esperanza de aprovechar la caída de los Pisistrátidas para recobrar sus privilegios. No solamente no lo consiguió, sino que recibió el más rudo golpe que hasta entonces sufriese. Clístenes, originario de esta clase, pero de una familia a la que ésta había cubierto de oprobio y de la que había renegado hacía tres generaciones, encontró el más seguro medio de quitarle por siempre lo que aún le quedaba de fuerza.[92] Al cambiar Solón la constitución política, dejó subsistir la antigua organización religiosa de la sociedad ateniense. La población siguió dividida en doscientas o trescientas *gentes,* en doce fratrías, en cuatro tribus. En cada uno de estos grupos aún había, como en la época precedente, un culto hereditario, un sacerdote que era eupátrida, un jefe que era el mismo que el sacerdote. Todo esto era el resto de un pasado que se resistía a morir; así se perpetuaban las tradiciones, los usos, las reglas, las distinciones que habían reinado en el antiguo estado social. Esos cuadros habían sido establecidos por la religión y, a su vez, sostenían la religión, esto es, el poder de las grandes familias. En cada uno de esos cuadros había dos clases de hombres; de una parte, los eupátridas, que poseían hereditariamente el sacerdocio y la autoridad; de la otra, los hombres de condición inferior, que ya no eran servidores ni clientes, pero que aún estaban retenidos por la religión bajo la autoridad del eupátrida. En vano decía la ley de Solón que todos los atenienses eran libres. La antigua religión cogía al hombre apenas salía de la asamblea, donde libremente había votado, y le decía: Estás ligado al eupátrida por el culto; le debes respeto, deferencia, sumisión; como miembro de una

[90] Herodoto, I, 59, y Tucídides, VI, 54, afirman que Pisístrato conservó la constitución y las leyes establecidas, es decir, las leyes y la constitución de Solón.

[91] Herodoto, V, 63-65; VI, 123; Tucídides, I, 20; VI, 54-59. Ambos historiadores muestran claramente que la tiranía fue destruida, no por Armodio y Aristogitón, sino por los espartanos. La leyenda ateniense ha alterado los hechos.

[92] Herodoto, V, 66-69, da una idea muy exacta de la lucha de Clístenes contra Iságoras, y de su alianza con las clases inferiores; *cf.* Isócrates, π. ἀντιδόσεως, cap. 232.

ciudad, Solón te ha hecho libre, pero como miembro de una tribu, has de obedecer a un eupátrida; como miembro de una fratría, has de tener a un eupátrida por jefe; en la familia misma, en la *gens* donde tus antepasados han nacido y de la que tú no puedes salir, también encuentras la autoridad del eupátrida. ¿Para qué podía servir que la ley política hubiese hecho de este hombre un ciudadano, si la religión y las costumbres seguían haciendo de él un cliente? Es verdad que, desde varias generaciones antes, muchos hombres se encontraban fuera de esos cuadros, o por proceder de países extranjeros, o porque hubiesen desertado de la *gens* y de la tribu para ser libres. Pero esos hombres sufrían de otra manera; colocados fuera de las tribus, se encontraban en un estado de inferioridad moral frente a los otros hombres, y una especie de ignominia se asociaba a su independencia.

Tras la reforma política de Solón había, pues, otra reforma que realizar en el dominio de la religión. Clístenes la consumó, reemplazando las cuatro antiguas tribus religiosas por diez tribus nuevas, que se dividían en cierto número de demos.[93]

Estas tribus y estos demos se asemejaban aparentemente a las antiguas tribus y *gentes.* En cada una de esas circunscripciones había un culto, un sacerdote, un juez, reuniones para las ceremonias religiosas, asambleas para deliberar sobre intereses comunes.[94] Pero los nuevos grupos diferían de los antiguos en dos puntos esenciales. Primero, todos los hombres libres de Atenas, aun los que no habían formado parte de las antiguas tribus y *gentes,* se distribuyeron en los cuadros formados por Clístenes:[95] gran reforma que daba un culto a los que de él carecían, y que hacía entrar en una asociación religiosa a los que antes estaban excluidos de toda asociación. En segundo lugar, los hombres fueron distribuidos en las tribus y en los demos, no ya según su nacimiento, como antes, sino según su domicilio. El nacimiento no significó nada; los hombres fueron iguales para el caso y ya no se conoció ningún privilegio. El culto, para cuya celebración se reunía la nueva tribu o el demo, ya no era el culto hereditario de una antigua familia; la gente ya no se congregaba alrededor del hogar de un eupátrida. Ya no era a un antiguo eupátrida al que la tribu o el demo veneraban como antepasado divino: las tribus tuvieron nuevos héroes epónimos, escogidos entre los personajes antiguos de los que el pueblo había conservado buen recuerdo, y en cuanto a los demos, adoptaron uniformemente por dioses protectores a *Zeus custodio del recinto* y a *Apolo*

[93] Herodoto, I, 66, 69.
[94] Esquines, *in Ctesiph.,* 30. Demóstenes, *in Eubul.* Pollux, VIII, 19, 95, 107.
[95] Aristóteles, *Política,* III, 1, 10. Escoliasta de Esquines, edición Didot, pág. 511.

by Quattrococodrilo

paternal. Desde entonces, ya no hubo razón para que el sacerdocio fuese hereditario en el demo, como lo había sido en la *gens,* tampoco había ninguna para que el sacerdote fuese siempre un eupátrida. En los nuevos grupos, la dignidad de sacerdote y de jefe fue anual, y cada miembro pudo ejercerla por turno.

Esta reforma fue la que acabó de derribar a la aristocracia de los eupátridas. A contar de este momento, ya no hubo casta religiosa, ni privilegios de nacimiento, ni en religión ni en política. La sociedad ateniense estaba completamente transformada.[96]

Pues bien; la supresión de las antiguas tribus, reemplazada por tribus nuevas en las que todos los hombres encontraban acceso y eran iguales, no es un hecho particular a la historia de Atenas. El mismo cambio se realizó en Cirene, en Sición, en Elis, en Esparta y, probablemente, en otras muchas ciudades griegas.[97] De todos los medios propios para debilitar la antigua aristocracia, Aristóteles no encontraba otro más eficaz que éste. "Si se quiere fundar la democracia —dice— se hará lo que Clístenes hizo entre los atenienses: se establecerán nuevas tribus y nuevas fratrías; a los sacrificios hereditarios de las familias se sustituirán sacrificios a los que todos los hombres serán admitidos; se confundirán cuanto sea posible las relaciones de los hombres entre sí, teniendo cuidado de destruir todas las asociaciones anteriores."[98]

Cuando esta reforma se hubo consumado en todas las ciudades, pudo decirse que el antiguo molde de la sociedad estaba roto y que se formaba un nuevo cuerpo social. Este cambio en los cuadros que la antigua religión hereditaria había establecido y declarado inmutables, marca el término del régimen religioso de la ciudad.

3º *Historia de esta revolución en Roma*

La plebe adquirió muy pronto gran importancia en Roma. La situación de la ciudad entre los latinos, los sabinos y los etruscos la condenaba a perpetua guerra, y la guerra le exigía que tuviese una población numerosa. Por eso los reyes acogieron y llamaron a los extranjeros, sin fijarse en su origen. Las guerras se sucedían sin cesar, y como se nece-

---

[96] Las fratrías antiguas y los γένη no quedaron suprimidos; al contrario, subsistieron hasta el fin de la historia griega; de ellos hablan los oradores (Demóstenes, *in Macart.*, 14, 57; *in Neæram,* 61; *in Eubulid.*, 23, 54; Iseo, *de Cironis her.*, 19). Las inscripciones también mencionan sus actas y decretos (Bœckh, tomo I, pág. 106; tomo II, pág. 650; Ross, *demi,* pág. 24; Kohler, números 598, 599, 600), pero esas fratrías y esos γένη sólo fueron cuadros religiosos, sin valor en el orden político.

[97] Herodoto, V, 67, 68. Aristóteles, *Política,* VII, 2, 11. Pausanias, V, 9.

[98] Aristóteles, *Política,* VI, 2, 11, edic. Didot, págs. 594, 595.

sitaban hombres, el resultado más frecuente de cada victoria era que se despojaba a la ciudad vencida de su población para transferirla a Roma. ¿Qué era de esos hombres así transportados con el botín? Si entre ellos había familias sacerdotales y patricias, el patriciado se daba prisa en asociárselas. En cuanto a la muchedumbre, parte ingresaba en la clientela de los grandes o del rey, y parte quedaba relegada a la plebe.

También entraban otros elementos en la composición de esta clase. Muchos extranjeros afluían a Roma como a un lugar cuya situación era propia para el comercio. Los descontentos de Sabina, de Etruria, del Lacio, encontraban en ella refugio. Todos ingresaban en la plebe. El cliente que lograba desertar de la *gens* se convertía en plebeyo. El patricio que contraía matrimonio desigual o cometía una de esas faltas que implicaban la degradación, caía en la clase inferior. El bastardo era rechazado por la religión de las familias puras y relegado a la plebe.

Por todas estas razones, la plebe aumentaba en número. La lucha entablada entre los patricios y los reyes adquirió mayor importancia. La realeza y la plebe comprendieron pronto que tenían los mismos enemigos. La ambición de los reyes se cifraba en emanciparse de los viejos principios de gobierno que contrariaban el ejercicio de su poder. La ambición de la plebe era derribar las antiguas barreras que la excluían de la asociación religiosa y política. Establecióse una alianza tácita; los reyes protegerían a la plebe, la plebe sostendría a los reyes.

Las tradiciones y los testimonios de la antigüedad colocan en el reinado de Servio los primeros progresos de la plebe. El odio que los patricios profesaron a ese rey muestra suficientemente cuál era su política. Su primera reforma fue dar tierras a la plebe, no, a la verdad, en el *ager romanus,* sino en los territorios conquistados al enemigo; no por eso fue una innovación menos grave el conferir así el derecho de propiedad sobre la tierra a familias que, hasta entonces, sólo habían podido cultivar la tierra de otros.[99]

Lo más grave fue que publicó leyes para la plebe, que nunca antes las había tenido. La mayoría de ellas eran referentes a las obligaciones que el plebeyo podía contraer con el patricio. Era esto un comienzo de derecho común entre los dos órdenes, y, para la plebe, un comienzo de igualdad.[100]

Este mismo rey estableció luego una nueva división en la ciudad. Sin destruir las tres antiguas tribus, en las que las familias patricias

[99] Tito Livio, I, 47. Dionisio, IV, 13. Los reyes precedentes habían distribuido ya las tierras tomadas al enemigo; pero no es seguro que incluyesen a la plebe en el reparto.

[100] Dionisio, IV, 13; IV, 43.

by Quattrococodrilo

y los clientes estaban distribuidos según el nacimiento, fundó cuatro nuevas en las que la población entera estaba distribuida según el domicilio. Hemos visto esta reforma en Atenas y los efectos que produjo; los mismos se reprodujeron en Roma. La plebe, que no entraba en las antiguas tribus, fue admitida en las nuevas.[101] Esta muchedumbre, hasta entonces flotante, especie de población nómada que no tenía ningún lazo con la ciudad, tuvo en adelante sus divisiones fijas y su organización regular. La formación de esas tribus, donde ambos órdenes estaban mezclados, marca verdaderamente la entrada de la plebe en la ciudad. Cada tribu tuvo un hogar y sacrificios; Servio estableció dioses lares en cada cruce de la ciudad, en cada circunscripción del campo, los cuales sirvieron de divinidades a los que no las tenían por su nacimiento. El plebeyo celebró las fiestas religiosas de su barrio y de su burgo *(compitalia, paganalia)*, como el patricio celebraba los sacrificios de su *gens* y de su curia. El plebeyo tuvo una religión.

Un gran cambio se operó al mismo tiempo en la ceremonia sagrada de la lustración. El pueblo ya no se ordenó por curias, con exclusión de los que éstas no admitían. Todos los habitantes libres de Roma, todos los que formaban parte de las tribus nuevas, figuraban en el acto sagrado. Por primera vez se reunieron todos los hombres sin distinción de patricios, clientes y plebeyos. El rey dio la vuelta alrededor de esta asamblea mixta, llevando por delante a las víctimas y entonando el himno solemne. Terminada la ceremonia, todos fueron igualmente ciudadanos.

Antes de Servio, sólo se conocían en Roma dos clases de hombres: la casta sacerdotal de los patricios, con sus clientes, y la clase plebeya; no se conocía otra distinción que la establecida por la religión hereditaria. Servio hizo una división nueva, que tenía por principio la riqueza. Distribuyó a los habitantes de Roma en dos grandes categorías: en una estaban los que poseían algo; en la otra los que nada tenían. La primera se subdividió en cinco clases, distribuyéndose los hombres según la cifra de su fortuna.[102] Servio introdujo así un principio novísimo en la sociedad romana: la riqueza determinó en lo sucesivo los rangos, como antes lo había hecho la religión.

---

[101] *Idem*, IV, 26.

[102] Los historiadores modernos suelen contar seis clases. En realidad sólo son cinco: Cicerón, *De republ.*, II, 22; Aulo Gelio, X, 28. Los caballeros por una parte, y los proletarios por la otra, no pertenecían a las clases. Observemos también que la palabra *classis* no tenía en la antigua lengua un sentido análogo al de nuestro término *clase:* significaba cuerpo de tropa (Fabio Pictor, en Aulo Gelio, X, 15; *ibid.*, I, 11; Festo, edic. Muller, págs 189 y 225). Esto da a entender que la división establecida por Servio fue más militar que política.

Servio aplicó esta división del pueblo romano al servicio militar. Antes de él, si los plebeyos combatían, no era en las filas de la legión. Pero como Servio los había convertido en propietarios y ciudadanos, también podía hacerlos legionarios. En adelante el ejército ya no estuvo compuesto sólo con los hombres de las curias: todos los hombres libres, al menos todos los que poseían algo, formaron parte del ejército, y sólo los proletarios siguieron excluidos. Ya no fue la categoría de patricio o de cliente lo que determinó la armadura de cada soldado y su lugar en la batalla; el ejército se dividió por clases, exactamente como la población, según la riqueza. La primera clase, que tenía la armadura completa, y las dos siguientes, que tenían cuando menos el escudo, el casco y la espada, formaban las tres primeras líneas de la legión. La cuarta y la quinta, ligeramente armadas, formaban los cuerpos de los *vélites* y de los honderos. Cada clase se distribuía en compañías, llamadas centurias. Dícese que la primera constaba de ochenta; las otras cuatro, de veinte o treinta cada una. La caballería era aparte, y en este punto también hizo Servio una gran innovación: mientras que antes sólo los jóvenes patricios componían las centurias de caballeros, Servio admitió cierto número de plebeyos, escogidos entre los más ricos, para combatir a caballo y formó doce nuevas centurias.

Pero apenas era posible tocar al ejército sin tocar al mismo tiempo a la constitución política. Los plebeyos comprendieron que su significación en el Estado había crecido; poseían armas, disciplina, jefes; cada centuria tenía su centurión y una enseña sagrada. Esta organización militar era permanente; la paz no la disolvía. Es verdad que a la vuelta de una campaña los soldados abandonaban sus filas, pues la ley les prohibía entrar en la ciudad como cuerpos de tropa. Pero en seguida, a la primera señal, los ciudadanos se dirigían con sus armas al campo de Marte, donde cada uno encontraba su centuria, su centurión y su enseña. Y ocurrió, veinticinco años después de Servio Tulio, que se pensó en convocar al ejército, sin que se tratase de ninguna expedición militar. Habiéndose reunido el ejército y tomado cada cual su puesto, las centurias, con sus centuriones al frente y alrededor de sus banderas, el magistrado habló, consultó e hizo votar.[103] La seis centurias patricias y las doce de caballeros plebeyos votaron primero; luego las centurias de infantería de primera clase, y en seguida las otras. Así quedó establecida, al cabo de poco tiempo, la asamblea centurial, en

[103] Dionisio de Halicarnaso describe en breves palabras la fisonomía de estas asambleas centuriales: συνήει τὸ πλῆθος εἰς τὸ Ἄρειον πεδίον, ὑπὸ λοχαγοῖς καὶ σημείοις τεταγμένον, ὥσπερ ἐν πολέμῳ (VII, 59). *Cf., id.*, IV, 84: ἔχοντας τὰ ὅπλα.

by Quattrococodrilo

la que cualquier soldado tenía el derecho de sufragio y en la que apenas se diferenciaba el plebeyo del patricio.[104]

Todas estas reformas cambiaron singularmente la faz de la ciudad romana. El patriciado seguía en pie con sus cultos hereditarios, sus curias, sus senados. Pero los plebeyos adquirían hábitos de independencia, riquezas, armas, religión. La plebe no se confundía con el patriciado, pero crecía a su lado.

Verdad es que el patriciado se resarció. Comenzó por matar a Servio, luego arrojó a Tarquino. Con la realeza fue vencida la plebe.

Los patricios se esforzaron por quitarle todas las conquistas que había obtenido durante el mando de los reyes. Uno de sus primeros actos fue despojar a los plebeyos de las tierras que Servio les había concedido; y puede observarse que el único motivo alegado para el despojo, fue que eran plebeyos.[105] El patriciado puso, pues, en vigor el viejo principio, según el cual sólo la religión hereditaria fundaba el derecho de propiedad, y no permitía que el hombre sin religión y sin antepasados ejerciese ningún derecho sobre la tierra.

También quedaron anuladas las leyes que Servio dictó para la plebe. Si el sistema de las clases y la asamblea centurial no fueron abolidos, se debió ante todo a que el estado de guerra no permitía desorganizar el ejército, y, en seguida, porque se supo rodear a esos comicios de tales formalidades, que el patriciado fue el amo de las elecciones. No se atrevieron a quitar a los plebeyos el título de ciudadanos, y los

[104] Parécenos indiscutible que los comicios por centurias no eran otra cosa que la reunión del ejército romano. Pruébalo: 1º que a esta asamblea suelen llamarla *ejército* los escritores latinos: *urbanus exercitus,* Varrón, VI, 93: *quum comitiorum causa exercitus eductus esset,* Tito Livio, XXXIX, 15; *miles ad suffragia vocatur et comitia centuriata dicuntur,* Ampelio, 48; 2º que esos comicios se convocaban exactamente como el ejército cuando iba a entrar en campaña, esto es, al toque de la trompeta (Varrón, V, 91); dos estandartes flotaban en la ciudadela: uno rojo para llamar a la infantería, el otro verde oscuro para la caballería; 3º que esos comicios se realizaban siempre en el campo de Marte, pues el ejército jamás podía reunirse en el interior de la ciudad (Aulo Gelio, XV, 27); 4º que se componían de todos los que llevaban armas (Dion Casio, XXXVII, 28), y hasta parece ser que en los orígenes se concurría con las armas al campo de Marte (Dionisio, IV, 84, *in fine);* 5º que se distribuían por centurias, la infantería a un lado, la caballería a otro; 6º que cada centuria tenía al frente su centurión y su enseña, ὥσπερ ἐν πολέμῳ, Dionisio, VII, 59; 7º que los sexagenarios, al no formar parte del ejército, tampoco tenían derecho a votar en estos comicios, al menos durante los primeros siglos: Macrobio, I, 5; Festo, Vº *Depontani.* Añadamos que en la antigua lengua la palabra *classis* significaba cuerpo de tropa, y que la palabra *centuria* significaba una compañía militar. Los proletarios no asistían, al principio, a esta asamblea; sin embargo, como era habitual que formasen en el ejército una centuria empleada en los trabajos, también pudieron formar una centuria en estos comicios.

[105] Casio Hemina, en Nonio, libro II, Vº *Plevitas.*

dejaron figurar en el censo. Pero es claro que el patriciado, al permitir que la plebe formase parte de la ciudad, no compartió con ella ni los derechos políticos, ni la religión, ni las leyes. Nominalmente, la plebe quedó en la ciudad; de hecho fue excluida.

No acusemos demasiado a los patricios, ni supongamos que fríamente concibiesen el designio de oprimir y aplastar a la plebe. El patricio, descendiente de una familia sagrada y heredero de un culto, no concebía un régimen social distinto de aquél cuyas reglas había trazado la antigua religión. A sus ojos, el elemento constitutivo de toda sociedad era la *gens,* con su culto, con su jefe hereditario, con su clientela. Para él, la ciudad no podía ser otra cosa que la reunión de los jefes de las *gentes.* No podía concebir que hubiese otro sistema político que el que reposaba en el culto, ni otros magistrados que los encargados de celebrar los sacrificios públicos, ni otras leyes que aquellas cuyas santas fórmulas había dictado la religión. Hubiera sido inútil objetarles que también los plebeyos poseían, desde poco antes, una religión, y que hacían sacrificios a los lares de las esquinas, pues hubiese respondido que ese culto no revestía el carácter esencial de la verdadera religión, que no era hereditario, que esos hogares no contenían el fuego antiguo, y que esos dioses lares no eran verdaderos antepasados. Hubiese añadido que los plebeyos, al darse un culto, habían hecho lo que no debían hacer; que para dárselo habían violado todos los principios, que sólo habían tomado lo formal del culto y habían eliminado el principio esencial, que era la herencia; en fin, que su simulacro de religión era lo contrario de la religión.

Desde que el patricio se obstinó en creer que sólo la religión hereditaria debía gobernar a los hombres, resultó que no veía gobierno posible para la plebe. No concebía que el poder social pudiera ejercerse regularmente sobre esta clase de hombres. No podía aplicárseles la ley santa; la justicia era un terreno sagrado que les estaba vedado. Mientras hubo reyes, éstos tomaron a su cargo el regir a la plebe y lo hicieron conforme a ciertas reglas que nada tenían de común con la antigua religión, y que habían sido sacadas de la necesidad o del interés público. Pero con la revolución que derribó a los reyes, la religión obtuvo otra vez el imperio, y ocurrió forzosamente que toda la clase plebeya fue excluida de las leyes sociales.

El patriciado se dio entonces un gobierno conforme a sus propios principios; pero no pensó en establecer otro para la plebe. No tuvo la audacia de arrojarla de Roma; pero tampoco encontró el medio de constituirla en sociedad regular. Así, se encontraban en Roma millares de familias para las que no había leyes fijas, ni orden social, ni magis-

by Quattrococodrilo

traturas. La ciudad, el *populus,* es decir, la sociedad patricia con los clientes que aún le quedaban, se alzaba potente, organizada, majestuosa. A su alrededor vivía la multitud plebeya, que no era un pueblo, ni formaba un cuerpo. Los cónsules, jefes de la ciudad patricia, conservaban el orden material en esta población confusa; los plebeyos obedecían; débiles, generalmente pobres, se sometían a la fuerza del cuerpo patricio.

El problema cuya solución debía decidir el porvenir de Roma era éste: ¿Cómo la plebe se convertiría en sociedad regular?

El patriciado, dominado por los principios rigurosos de su religión, sólo veía un medio de resolver este problema, y era el hacer entrar a la plebe, por medio de la clientela, en los cuadros sagrados de las *gentes.* Presiéntese que se realizó una tentativa en este sentido. La cuestión de las deudas que agitó a Roma por esta época, sólo puede explicarse viendo en ella el problema más grave de la clientela y de la servidumbre. Despojada de sus tierras, ya no podía vivir la plebe romana. Los patricios calcularon que con el sacrificio de algún dinero la harían caer en sus lazos. El hombre de la plebe recurrió al préstamo. Al tomar prestado, se entregaba al acreedor, se ligaba a él por una especie de operación que los romanos llamaban *nexum.* Era éste un género de venta *per æs et libram,* es decir, con la solemne formalidad que solía emplearse para conferir a un hombre el derecho de propiedad sobre un objeto.[106] Es verdad que el plebeyo adoptaba sus precauciones contra la servidumbre: por una especie de contrato fiduciario, estipulaba que conservaría su rango de hombre libre hasta el día del vencimiento, y que ese día recobraría la plena posesión de sí mismo reembolsando su deuda al prestamista. Pero si llegado ese día, no pagaba su deuda, el plebeyo perdía el beneficio de su contrato. Convertido en *addictus,* quedaba a discreción del acreedor, que lo llevaba a su casa y lo hacía su servidor. El patricio no creía realizar con esto un acto inhumano: siendo su ideal de la sociedad el régimen de la *gens,* no consideraba nada tan legítimo y hermoso como conducir los hombres a ella, por cualquier recurso. De triunfar su plan, la plebe hubiese desaparecido en poco tiempo, y la ciudad romana sólo habría sido la asociación de las *gentes* patricias, que se hubiesen repartido la muchedumbre de los clientes.

Pero esta clientela era una cadena por la que el plebeyo sentía horror. Éste se defendía contra el patricio, quien, armado del contrato, quería atarlo nuevamente. La clientela era para él la equivalencia de

[106] Varrón, *De ling. lat.,* VII, 105. Tito Livio, VIII, 28. Aulo Gelio, XX, 1, Festo, V° *Nexuri.*

la esclavitud; la casa del patricio era a sus ojos una prisión *(ergastulum)*. Muchas veces, aprehendido el plebeyo por el patricio, imploraba el apoyo de sus semejantes y amotinaba a la plebe, gritando que era hombre libre y mostrando en prueba de ello las heridas que había recibido en los combates por la defensa de Roma. El cálculo de los patricios sólo sirvió para irritar a la plebe. Ésta vio el peligro; aspiró con toda su energía a salir del estado precario en que la caída del gobierno real la había colocado. Quiso poseer leyes y derechos.

Pero no parece que esos hombres hayan deseado, desde un principio, compartir las leyes y derechos de los patricios. Quizá creían, como los mismos patricios, que entre ambos órdenes no podía existir nada común. Nadie pensaba en la igualdad civil y política. En el espíritu del plebeyo de los primeros siglos, como en el del patricio, no cabía la idea de que la plebe se elevase al nivel del patricio. Parece, pues, que estos hombres, lejos de reclamar la igualdad de derechos y de leyes, prefirieron al principio una separación completa. En Roma no encontraban remedio a su sufrimiento; sólo vieron un medio para salir de su inferioridad: alejarse de Roma.

El historiador antiguo refleja bien su pensamiento cuando les atribuye este lenguaje: "Puesto que los patricios quieren poseer solos la ciudad, que gocen de ella a su antojo. Para nosotros Roma no es nada. En ella no tenemos hogares, ni sacrificios, ni patria. Nos limitamos a abandonar una ciudad extranjera; ninguna religión hereditaria nos liga a este lugar. Cualquier tierra es buena para nosotros; donde encontremos la libertad, allí estará nuestra patria." [107] Y fueron a establecerse al monte Sacro, fuera de los límites del *ager romanus*.

Ante tal acto, el Senado se dividió en distintos pareceres. Los patricios más ardientes dieron a entender que la marcha de la plebe estaba muy lejos de afligirles. En adelante, los patricios vivirían solos en Roma con los clientes que aún les permanecían fieles. Roma renunciaría a su futura grandeza, pero el patriciado sería dueño de ella. Ya no habría que ocuparse de esa plebe a la que no podían aplicarse las reglas ordinarias del gobierno, y que era un estorbo en la ciudad. Quizá se la hubiese debido arrojar al mismo tiempo que a los reyes; pero ya que ella misma había tomado el partido de alejarse, había que dejarla partir y alegrarse por ello.

Pero otros, menos fieles a los viejos principios o más preocupados de la grandeza romana, se afligían de la marcha de la plebe. Roma perdía la mitad de sus soldados. ¿Qué iba a ser de ella entre latinos,

[107] Dionisio, VI, 45; VI, 79.

by Quattrococodrilo

sabinos, etruscos, enemigos todos? La plebe tenía algún elemento bueno; ¿por qué no aprovecharla para servir a los intereses de la ciudad? Estos senadores deseaban, pues, que a costa de algunos sacrificios, cuyas últimas consecuencias quizá no preveían, se hiciese volver a la ciudad a esos millares de brazos que constituían la fuerza de las legiones.

Por otra parte, la plebe advirtió al cabo de pocos meses que no podía vivir en el monte Sacro. Procurábase lo que era materialmente necesario a la existencia, pero le faltaba cuanto es necesario a una sociedad organizada. No podía fundar allí una ciudad, pues no tenía sacerdote que supiese realizar la ceremonia religiosa de la fundación. No podía nombrar magistrados, pues carecía de pritaneo regularmente encendido, donde un magistrado tuviese ocasión de sacrificar. No podía encontrar el fundamento de las leyes sociales, pues las únicas leyes que el hombre conocía entonces se derivaban de la religión patricia. En una palabra: carecía de los elementos necesarios para una ciudad. La plebe se dio cuenta de que no por ser más independiente era más feliz, de que no formaba una sociedad más regular que en Roma, y de que el problema, cuya solución tanto le importaba, no estaba resuelto. De nada le había servido alejarse de Roma, y no era en el aislamiento del monte Sacro donde podía encontrar las leyes y los derechos a que aspiraba.

Resultó, pues, que sin haber casi nada de común entre la plebe y el patriciado, no podían vivir independientes. Se avinieron y concertaron un tratado de alianza, que parece haberse concluido en la misma forma que los que ponían fin a una guerra entre dos pueblos diferentes: plebe y patricios no eran, en efecto, ni un mismo pueblo, ni una misma ciudad.[108] Los patricios no concedieron en este tratado que la plebe formase parte de la ciudad religiosa y política; ni siquiera parece que la plebe demandase tal cosa. Sólo se convino que la plebe, formando en adelante una sociedad casi regular, tendría jefes salidos de su seno.[109] Tal es el origen del tribunado de la plebe, institución novísima y que no se parece a nada de lo que las ciudades habían conocido antes.

El poder de los tribunos no era de la misma naturaleza que la autoridad del magistrado; no se derivaba del culto de la ciudad. El tribuno no celebraba ninguna ceremonia religiosa, se elegía sin auspicios, y no se necesitaba para crearlo el asentimiento de los dioses.[110] No tenía ni silla curul, ni toga de púrpura, ni corona de follaje, ni ninguna otra de

[108] Tito Livio, IV, 6: *Fœdere icto cum plebe.* Dionisio, VI, 89, nombra formalmente a los feciales. El texto de este tratado, que se llamó *lex sacrata,* se conservó durante mucho tiempo en Roma: Dionisio cita algunos extractos (VI, 89; X, 32; X, 42); *cf.* Festo, pág. 318.

[109] Tito Livio, II, 33: *concessum ut plebi sui magistratus essent.*

[110] Dionisio, X, 4.

las insignias que en todas las ciudades antiguas hacían venerables ante los hombres a los magistrados-sacerdotes. No se le contó entre los verdaderos magistrados romanos.[111]

¿Cuál era, pues, la naturaleza y cuál el principio de su poder? Al llegar aquí es necesario eliminar de nuestro espíritu todas las ideas y todos los hábitos modernos, y transportarnos, en lo posible, hasta el centro de las creencias de los antiguos. Hasta entonces los hombres sólo habían concebido la autoridad como un apéndice del sacerdocio. Cuando quisieron establecer un poder que no estuviese ligado al culto y jefes que no fuesen sacerdotes, tuvieron que valerse de un singular rodeo. El día en que se crearon los primeros tribunos, se celebró una ceremonia religiosa de carácter particular.[112] Los historiadores no describen sus ritos; sólo dicen que tuvo por efecto hacer a esos primeros tribunos *sacrosantos.* No tomemos este término en sentido figurado y vago. La palabra *sacrosanctus* designaba algo muy preciso en la lengua religiosa de los antiguos. Aplicábase a los objetos que estaban consagrados a los dioses, y que, por esta razón, no podía tocar el hombre. No era la dignidad del tribuno la que se declaraba venerable y santa; era la persona, el cuerpo mismo del tribuno,[113] lo que se encontraba en tal reacción con los dioses, que ese cuerpo ya no era un objeto profano, sino sagrado. Desde entonces, nadie podía tropezar con él sin cometer el crimen de violación y sin mancillarse, ἄγει ἔνοχοσ εἶναι.[114]

Plutarco nos refiere, a este propósito, una singular costumbre: parece ser que, cuando se encontraba a un tribuno en público, la regla religiosa quería que la persona se purificase como si el cuerpo se hubiese mancillado con este encuentro.[115] Costumbre que algunos devotos aún

[111] Plutarco, *Cuestiones romanas,* 81: κώλυσιν ἀρχῆs μᾶλλον ἢ ἀρχήν. Tito Livio, II, 56, muestra que, en concepto del patricio, el tribuno era un *privatus, sine imperio, sine magistratu.* Por un abuso, pues, del lenguaje, se ha aplicado algunas veces a los tribunos el título de *magistratus.* El tribunado se había transformado bastante cuando Cicerón, en un arrebato oratorio sin duda, lo llamó *sanctisimus magistratus (pro Sextio,* 38).

[112] Tito Livio no habla de esta ceremonia en el momento de instituirse el tribunado, pero sí en el momento de restablecerse, en el 449; *Ipsis quoque tribunis, ut sacrosancti viderentur, relatis quibusdam cærimoniis, renovarunt et inviolatos eos quum religione tum lege fecerunt* (III, 55). Dionisio indica con la misma claridad la intervención de la religión: ἱερὰν καὶ μεγάλαις ἠσφαλεσμένην ἐκ θεῶν ἀνάγκαις (IX, 47).

[113] Dionisio, VI, 89: δημάρχων σώματα ἱερὰ καὶ παναγή. *Idem,* IX, 48: σώμασιν ἱεροῖs.

[114] *Idem.* VI, 89: Τῷ ἄγει ἐνέχεσθαι, Zonaras, tomo I, pág. 56.

[115] Plutarco, *Cuest. rom.,* 81: πᾶσι νόμος ἐστὶ καθαίρεσθαι καὶ ἁγνίξεσθαι τὸ σῶμα καθάπερ μεμιασμένον.

by Quattrococodrilo

observaban en tiempos de Plutarco, y que nos da una idea de cómo se había considerado el tribunado cinco siglos antes.

Este carácter sacrosanto estaba asociado al cuerpo del tribuno mientras duraban sus funciones, pues al *crear* a su sucesor le transmitía este carácter, exactamente lo mismo que un cónsul al *crear* a otros cónsules, les transmitía los auspicios y el derecho de practicar los ritos sagrados. En el año 449, como el tribunado quedase interrumpido durante dos años, fue preciso, para establecer nuevos tribunos, renovar la ceremonia religiosa que se había celebrado en el monte Sacro.

No son suficientemente conocidas las ideas de los antiguos para decir si ese carácter sacrosanto hacía a la persona del tribuno honorable ante los ojos de los patricios, o se la ofrecía, al contrario, como un objeto de maldición y de horror. Esta segunda conjetura parece la más verosímil, al menos durante los primeros tiempos. De todos modos, lo cierto es que el tribuno era perfectamente inviolable; la mano del patricio no podía tocarle sin incurrir en grave impiedad.

Una ley confirmó y garantizó esta inviolabilidad, dictando que "nadie podría violentar a un tribuno, ni golpearle, ni matarle". Y añadió que "quien se permitiese cualquiera de esos actos contra un tribuno, quedaría impuro, que sus bienes serían confiscados en provecho del templo de Ceres y que se le podría matar impunemente".[116] Esa ley terminaba con esta fórmula, cuya vaguedad ayudó eficazmente a los progresos futuros del tribunado: "Ni el magistrado ni el particular tendrán derecho de hacer nada en contra de un tribuno."[117] Todos los ciudadanos pronunciaron un juramento "sobre las cosas sagradas", por el cual se comprometían a observar siempre esta extraña ley, y cada cual recitó una fórmula de oración, invocando sobre sí la cólera de los dioses si violaba la ley, añadiendo que quien se hiciese culpable de atentado contra un tribuno "quedaría maculado con la mayor mancilla".[118]

Este privilegio de inviolabilidad se extendía a tanto cuanto pudiese abarcar la presencia física del tribuno. Si un plebeyo era maltratado por un cónsul, que le condenaba a prisión, o por un acreedor, que le ponía las manos encima, y si el tribuno se presentaba y se interponía entre ambos *(intercessio),* detenía la mano patricia. ¿Quién hubiese osado "hacer nada en contra de un tribuno" o exponerse a que él le tocase?

---

[116] Dionisio, VI, 89; Tito Livio, III, 55.

[117] Dionisio, X, 32: οὔτε ἄρχοντι οὔτε ἰδιώτῃ συνεχωρεῖτο πράττειν οὐδὲν ἐναντίον δημάρχῳ. Dionisio presenta esta frase como uno de los artículos de la *lex sacrata.*

[118] *Idem,* VII, 89: ὡς ἄγει τῷ μεγίστῳ ἐνόχοις.

Pero el tribuno sólo ejercía este singular poder donde estaba presente. Lejos de él, se podía maltratar a los plebeyos. No ejercía ninguna acción más allá del alcance de su mano, de su mirada, de su palabra.[119]

Los patricios no habían dado derechos a la pleble; sólo habían concedido que algunos plebeyos fuesen inviolables. Sin embargo, fue bastante para que existiese alguna seguridad en favor de todos. El tribuno era una especie de altar viviente al que se asociaba un derecho de asilo.[120]

Los tribunos se convirtieron, naturalmente, en jefes de la plebe, y se apoderaron del derecho de juzgar. En verdad, no poseían el derecho de citar ante ellos ni siquiera al plebeyo; pero podían aprehender físicamente.[121] Una vez en su mano, el hombre obedecía. Hasta era suficiente encontrarse en el radio a que su palabra alcanzaba; esta palabra era irresistible y había que someterse, aunque se tratase de un patricio o de un cónsul.

El tribuno no poseía, en los primeros tiempos, ninguna autoridad política. No siendo magistrado, no podía convocar a las curias ni a las centurias. No podía presentar ninguna proposición en el Senado: al principio, ni siquiera se pensó que pudiese concurrir a él. Nada de común tenía con la verdadera ciudad, esto es, con la ciudad patricia, en la que no se le reconocía ninguna autoridad. No era tribuno del pueblo, sino tribuno de la plebe.[122]

Había, pues, como en el pasado, dos sociedades en Roma, la ciudad y la plebe: una, fuertemente organizada, teniendo leyes, magistrados, un Senado; otra, que seguía siendo una muchedumbre sin derecho ni ley, pero que en sus tribunos inviolables encontraba protectores y jueces.

Puede verse, en los años siguientes, cómo los tribunos adquirieron audacia y qué imprevistas licencias se permitieron. Nada les autorizaba para convocar a la plebe, y la convocaron. Nada les autorizaba para asistir al Senado, y empezaron sentándose a la puerta de la sala; luego, en el interior. Nada les daba derecho para juzgar a los patricios, y los juzgaron y los condenaron. Era esto consecuencia de la inviolabilidad asociada a sus personas sacrosantas. Todas las fuerzas claudicaban ante ellos. El patriciado se desarmó el día en que declaró, con solemnes

[119] *Tribuni antiquitus creati, non juri dicundo nec causis querelisque de absentibus noscendis, sed intercessionibus faciendis quibus* PRÆSENTES *fuissent, ut injuria* QUÆ CORAM FIERET *arceretur,* Aulo Gelio, XIII, 12.

[120] Plutarco, *Cuest, rom.*, 81: ὥσπεο βῶμος.

[121] Aulo Gelio, XV, 27. Dionisio, VIII, 87; VI, 90.

[122] Tito Livio, II, 5, 12: *tribunos non populi, sed plebis.*

by Quattrococodrilo

ritos, que quien tocase a un tribuno sería impuro. La ley decía: No se hará nada contra un tribuno. Luego, si este tribuno convocaba a la plebe, la plebe se reunía y nadie podía disolver esta asamblea, porque la presencia del tribuno la ponía fuera del alcance de los patricios y de las leyes. Si el tribuno entraba en el Senado, nadie podía sacarlo. Si detenía a un cónsul, nadie podía arrancarlo de sus manos. Nada resistía a las audacias de un tribuno. Contra él nadie tenía fuerza, como no fuese otro tribuno.

Cuando la plebe tuvo sus jefes, no tardó en tener también sus asambleas deliberantes. En nada se parecían éstas a las de la ciudad patricia. En sus comicios, la plebe se dividía en tribus: el domicilio determinaba el lugar de cada persona, no la religión ni la riqueza. La asamblea no comenzaba con un sacrificio: la religión para nada figuraba en ella. No se conocían los presagios, ni la voz de un augur o de un pontífice podía obligar a que se disolviese. Eran éstos, en verdad, los comicios de la plebe y no participaban, en ningún sentido, ni de las antiguas reglas ni de la religión del patriciado.

Verdad es que estas asambleas no se ocupaban, al principio, de los intereses generales de la ciudad: no designaban magistrados ni dictaban leyes. Sólo deliberaban sobre los intereses de la plebe, sólo nombraban a los jefes plebeyos y sólo celebraban plebiscitos. Durante mucho tiempo hubo en Roma una doble serie de decretos: senatus-consultos para los patricios, plebiscitos para la plebe. Ni la plebe obedecía a los senatus-consultos, ni los patricios a los plebiscitos. Había, pues, dos pueblos en Roma.

Estos dos pueblos, en presencia siempre uno del otro y habitando dentro de los mismos muros, no tenían, sin embargo, casi nada de común. Un plebeyo no podía ser cónsul de la ciudad, ni un patricio tribuno de la plebe. El plebeyo no entraba en la asamblea por curias, ni el patricio en la asamblea por tribus.[123]

Eran dos pueblos que no se comprendían, pues no tenían ideas comunes, por decirlo así. Si el patricio hablaba en nombre de la religión y de las leyes, el plebeyo respondía que ignoraba esa religión hereditaria y las leyes que de ella se derivaban. Si el patricio alegaba la santa costumbre, el plebeyo respondía en nombre del derecho de la naturaleza. Mutuamente se acusaban de injusticia: cada uno era justo según sus propios principios, injusto según los principios y las creen-

[123] Tito Livio, II, 60. Dionisio, VII, 16. Festo, Vº, *Scita plebis*. Entiéndase bien que hablamos de los primeros tiempos. Los patricios estaban inscritos en las tribus, pero sin duda no figuraban en las asambleas que se reunían sin los auspicios y sin ceremonia religiosa, y a las que durante mucho tiempo no reconocieron ningún valor legal.

cias del otro. La asamblea de las curias y la reunión de los *patres* parecían al plebeyo privilegios odiosos. En la asamblea de las tribus veía el patricio un conciliábulo reprobado por la religión. El consulado era para el plebeyo una autoridad arbitraria y tiránica; el tribunado era para el patricio algo impío, anormal, contrario a todos los principios; no podía comprender a esta especie de jefe que no era sacerdote, y al que se elegía sin el concurso de los auspicios. El tribunado alteraba el orden sagrado de la ciudad; significaba lo que una herejía en la religión; había debilitado al culto público. "Los dioses nos serán contrarios —decía un patricio— mientras tengamos entre nosotros esta úlcera que nos roe y extiende la corrupción a todo el cuerpo social." La historia de Roma, durante un siglo, estuvo llena de semejantes desacuerdos entre estos dos pueblos que no parecían hablar la misma lengua. El patriciado persistía en retener a la plebe fuera del cuerpo político; la plebe se daba instituciones propias. La dualidad de la población romana se hacía cada vez más evidente.

Sin embargo, había algo que formaba un lazo entre ambos pueblos: la guerra. El patriciado tuvo cuenta de no privarse de soldados. Dejó a los plebeyos el título de ciudadanos, aunque sólo fuese para poderlos incorporar a las legiones. Por otra parte, se cuidó de que la inviolabilidad de los tribunos no alcanzase fuera de Roma, y para esto se decidió que un tribuno jamás saliese de la ciudad. En el ejército, pues, la plebe estaba sometida; allí no había doble poder: ante el enemigo, Roma volvía a quedar unida.

Luego, gracias al hábito adquirido tras la expulsión de los reyes de reunir al ejército para consultarle sobre los intereses públicos o sobre la elección de los magistrados, había asambleas mixtas en que la plebe figuraba al lado de los patricios. Y claramente vemos en la historia que estos comicios por centurias adquirieron cada día más importancia, y se convirtieron insensiblemente en lo que se llamó los grandes comicios. En efecto, en el conflicto empeñado entre la asamblea por curias y la asamblea por tribus, parecía natural que la asamblea centurial se convirtiese en una especie de campo neutral donde se debatiesen preferentemente los intereses generales.

El plebeyo no siempre era un pobre. Frecuentemente pertenecía a una familia que era originaria de otra ciudad, que había sido rica y considerada, y a la que las vicisitudes de la guerra habían transportado a Roma, sin despojarla de la riqueza ni de ese sentimiento de dignidad que ordinariamente la acompaña. Algunas veces el plebeyo también había podido enriquecerse con su trabajo, sobre todo en tiempo de los reyes. Cuando Servio distribuyó la población en clases, según la for-

by Quattrococodrilo

tuna, algunos plebeyos ingresaron en la primera. El patriciado no se atrevió o no pudo abolir esta división de clases. No faltaban, pues, plebeyos que combatiesen al lado de los patricios en las primeras filas de la legión, y que votasen con ellos en las primeras centurias.

Esta clase rica, orgullosa, prudente también, que no podía gustar de los disturbios, sino que los temía, que tenía mucho que perder si Roma sucumbía, y mucho que ganar si se elevaba, fue un intermediario natural entre los dos órdenes enemigos.

No parece que la plebe haya experimentado ninguna repugnancia al ver establecerse en ella distinciones de riqueza. Treinta y seis años después de crearse el tribunado, el número de tribunos se elevó a diez, para que correspondiesen dos a cada una de las cinco clases. La plebe aceptó, pues, y tuvo interés en conservar la división establecida por Servio. Y ni la parte pobre, que no estaba incluida en las clases, formuló reclamación alguna; dejó a los más holgados de fortuna su privilegio, y no exigió que también de ella saliesen tribunos.

En cuanto a los patricios, se asustaban poco de esta importancia que adquiría la riqueza, pues ellos también eran ricos. Más prudentes o más afortunados que los eupátridas de Atenas, que cayeron en la nada el día en que la dirección de la sociedad perteneció a la riqueza, los patricios nunca desdeñaron la agricultura, ni el comercio, ni siquiera la industria. Aumentar su fortuna fue siempre su gran preocupación. El trabajo, la frugalidad, el buen cálculo, fueron siempre sus virtudes. Además, cada victoria sobre el enemigo, cada conquista, aumentaba sus posesiones. Por eso no consideraban como un gran mal que el poder se asociase a la riqueza.

Los hábitos y el carácter de los patricios eran tales, que no podían sentir desprecio por un rico, aunque perteneciese a la plebe. El rico plebeyo se aproximaba a ellos, vivía con ellos, y se establecían muchas relaciones de interés o de amistad. Este perpetuo contacto aportaba un intercambio de ideas. El plebeyo hacía comprender poco a poco al patricio los deseos y los derechos de la plebe. El patricio acababa por dejarse convencer; insensiblemente, llegaba a tener una opinión menos firme y altanera de su superioridad: no estaba ya tan seguro de su derecho. Y bien; cuando una aristocracia llega a dudar de que su imperio sea legítimo, o ya no tiene el valor de defenderlo, o lo defiende mal. Desde que las prerrogativas del patricio ya no fueron un artículo de fe para él mismo, pudo decirse que el patriciado estaba ya medio vencido.

La clase rica parece haber ejercido una acción de otro género sobre la plebe, de la que había salido y de la que aún no se había separado.

Como estaba interesada en la grandeza de Roma, deseaba la unión de ambos órdenes. Además, era ambiciosa; calculaba que la absoluta separación de los dos órdenes limitaría por siempre su carrera, encadenándola para siempre a la clase inferior, mientras que su unión le abría un camino cuyo término no podía presentir. Esforzóse, pues, en imprimir otra dirección a las ideas y anhelos de la plebe. En lugar de persistir en formar un orden separado; en vez de darse penosamente leyes particulares, que el otro orden nunca reconocería; en vez de trabajar lentamente, por medio de plebiscitos, en hacer remedos de leyes para su uso y en elaborar un código que jamás tendría valor oficial, le inspiró la ambición de penetrar en la ciudad patricia y compartir las leyes, las instituciones, las dignidades del patricio. Los deseos de la plebe propendieron entonces a la unión de ambos órdenes, mediante la condición de la igualdad.

Una vez en esta vía, la plebe comenzó reclamando un código.

En Roma, como en todas las ciudades, había leyes, leyes invariables y santas, que estaban escritas y que los sacerdotes guardaban.[124] Pero esas leyes, que formaban parte de la religión, sólo se aplicaban a los miembros de la ciudad religiosa. El plebeyo carecía del derecho de conocerlas, y puede creerse que tampoco tenía el derecho de invocarlas. Esas leyes existían para las curias, para las *gentes,* para los patricios y sus clientes, pero no para los demás. No reconocían el derecho de propiedad al que carecía de *sacra;* no concedían la acción en justicia al que no tenía patrono. Este carácter exclusivamente religioso de la ley es el que la plebe quería hacer desaparecer. No sólo solicitaba que las leyes se escribiesen e hicieran públicas, sino también que hubiera leyes igualmente aplicables a los patricios y a ella.

Parece que los tribunos deseaban, al principio, que esas leyes fuesen redactadas por plebeyos. Los patricios respondieron que, por lo visto, los tribunos ignoraban lo que era una ley, pues de otro modo no hubiesen formulado semejante pensamiento. "Es de toda imposibilidad —decían— que los plebeyos elaboren leyes; los que carecéis de los auspicios, los que no celebráis actos religiosos, ¿qué tenéis de común con todas las cosas sagradas, entre las cuales hay que contar la ley?" [125] La pretensión de la plebe parecía, pues, monstruosa e impía a los patricios. Así, los viejos anales que Tito Livio y Dionisio consultaron en

[124] Que hubiese una legislación escrita mucho antes de los decenviros, lo atestiguan numerosos textos: Dionisio, X, I; III, 36; Cicerón, *De rep.*, II, 14; Pomponio, en el *Digesto,* I, 2. Muchas de estas antiguas leyes son citadas por Plinio, XIV, 12; XXXII, 2; por Servio, *ad Eglogas,* IV, 43; *ad Georg.*, III, 387; por Festo, *passim.*

[125] Tito Livio, III, 31. Dionisio, X, 4.

by Quattrococodrilo

este punto de su historia, mencionan horrorosos prodigios: el cielo ardiendo, espectros girando en el aire, lluvias de sangre.[126] El verdadero prodigio era que los plebeyos tuviesen la idea de hacer leyes. Entre los dos órdenes, cada uno de los cuales se admiraba de la insistencia del otro, la república permaneció ocho años en suspenso. Los tribunos encontraron luego un término medio: "Puesto que no queréis que la ley sea escrita por los plebeyos —dijeron—, escojamos los legisladores en los dos órdenes." Con esto creyeron conceder mucho; pero era poco si se tienen en cuenta los principios tan rigurosos de la religión patricia. El Senado replicó que no se oponía de ningún modo a la redacción de un código, pero que sólo podía ser redactado por patricios. Se acabó por encontrar un medio de conciliar los intereses de la plebe con la necesidad religiosa que el patriciado invocaba: se decidió que los legisladores serían todos patricios, pero que su código, antes de ser promulgado y puesto en vigor, se expondría al público y se sometería a la previa aprobación de todas las clases.

No es éste el momento de analizar el código de los decenviros. Sólo importa observar, desde luego, que la obra de los legisladores, previamente expuesta en el foro, discutida libremente por todos los ciudadanos, fue en seguida aceptada por los comicios centuriales, es decir, por la asamblea en que los dos órdenes se confundían. Había en esto una grave innovación. Adoptada por todas las clases, a todas se aplicó en adelante la misma ley. En lo que nos queda de ese código, no se encuentra ni una sola palabra que implique desigualdad entre el plebeyo y el patricio, tanto sobre el derecho de propiedad como sobre los contratos y obligaciones o sobre el procedimiento. A contar de este momento, el plebeyo compareció ante el mismo tribunal que el patricio; obró como él, fue juzgado según la misma ley que él. No podía hacerse revolución más radical: los hábitos de cada día, las costumbres, los sentimientos del hombre respecto al hombre, la idea de la dignidad personal, el principio del derecho, todo resultó cambiado en Roma.

Como aún quedaban algunas leyes por hacer, se nombraron nuevos decenviros, y entre ellos, hubo tres plebeyos. Así, luego de proclamarse con tanta energía que el derecho de redactar las leyes sólo pertenecía a la clase patricia, el progreso de las ideas fue tan rápido, que al cabo de un año se admitía a plebeyos entre los legisladores.

Las costumbres propendían a la igualdad. Se estaba en una pendiente en la que ya no era posible detenerse. Se hizo necesario publicar una ley para prohibir el casamiento entre ambos órdenes: prueba cierta

[126] Julius Obsequens, 16.

de que ni la religión ni las costumbres bastaban para impedirlo. Pero apenas se publicó esa ley, cuando cayó a impulsos de la reprobación universal. Algunos patricios se empeñaron en invocar la religion. "Nuestra sangre se va a mancillar y el culto hereditario de cada familia desaparecerá; nadie sabrá ya a qué sangre pertenece, cuáles sacrificios son los suyos; será la subversión de todas las instituciones divinas y humanas." Los plebeyos no entendían estos argumentos, que sólo les parecían sutilezas sin valor. Discutir artículos de fe ante hombres que carecen de religión es trabajo perdido. Los tribunos, por otra parte, replicaban con mucha razón: "Si es verdad que vuestra religión habla tan alto, ¿qué necesidad tenéis de esa ley? De nada os sirve; retiradla, continuaréis tan libres como antes para no aliaros a las familias plebeyas." La ley fue retirada. Los casamientos se hicieron en seguida frecuentes entre los dos órdenes. Hasta tal punto fueron deseados los ricos plebeyos que, para sólo hablar de los Licinios, se les vio aliarse a tres *gentes* patricias: a los Fabios, a los Cornelios, a los Manlios.[127] Entonces pudo reconocerse que la ley había sido por un momento la única barrera que separaba a los dos órdenes. En adelante se confundieron la sangre patricia y la sangre plebeya.

Desde que se obtuvo la igualdad en la vida privada, lo más difícil estaba hecho, y parecía natural que la igualdad también existiese en la política. La plebe, pues, se preguntaba por qué se le prohibía el consulado, y no encontró ninguna razón para verse alejada de él por siempre.

Sin embargo, había para ello una razón potentísima. El consulado no sólo era un mando, era un sacerdocio. Para ser cónsul no bastaba ofrecer garantías de inteligencia, de valor, de probidad; necesitábase, sobre todo, ser capaz de realizar las ceremonias del culto público. Era necesario que los ritos fuesen bien observados y que los dioses quedasen contentos. Pues bien, sólo los patricios poseían el carácter sagrado que permitía pronunciar las oraciones e invocar la protección divina sobre la ciudad. El plebeyo nada de común tenía con el culto: la religión se oponía, pues, a que fuese cónsul, *nefas plebeium consulem fieri.*

Puede figurarse la sorpresa e indignación del patriciado cuando los plebeyos expresaron, por primera vez, la pretensión de ser cónsules. Pareció que la religión estaba amenazada. Costó mucho trabajo hacer comprender eso a la plebe; se le dijo la importancia que la religión tenía en la ciudad; que ella había fundado la ciudad; que ella presidía todos los actos públicos; que ella dirigía las asambleas deliberantes, y ella quien daba a la república sus magistrados. Se añadió que esta religión

[127] Tito Livio, V, 12: VI, 34; VI, 39.

by Quattrococodrilo

era, según la regla antigua *(more majorum),* el patrimonio de los patricios; que sus ritos sólo de ellos podían ser conocidos y practicados, y, en fin, que los dioses no aceptaban el sacrificio del plebeyo. Proponer que se creasen cónsules plebeyos, era querer suprimir la religión de la ciudad; en adelante, el culto quedaría mancillado y la ciudad ya no estaría en paz con sus dioses.[128]

El patriciado empleó toda su fuerza y habilidad en alejar a los plebeyos de las magistraturas. Defendía simultáneamente su religión y su poder. Cuando vio que el consulado estaba en peligro de ser obtenido por la plebe, disasoció de él la función religiosa más importante, a saber, la que consistía en hacer la lustración de los ciudadanos: así se establecieron los censores. En un momento en que le pareció demasiado difícil resistir a los anhelos de los plebeyos, reemplazó el consulado con el tribunado militar. La plebe, por otra parte, mostró gran paciencia y esperó setenta y cinco años para ver realizado su deseo. Es evidente que puso menos ardor en obtener estas altas magistraturas que en conquistar el tribunado y un código.

Pero si la plebe permanecía bastante indiferente, había una aristocracia plebeya que tenía ambición. He aquí una leyenda de esta época: "Fabio Ambusto, uno de los patricios más distinguidos, había casado a sus dos hijas: la primera, con un patricio, que fue luego tribuno militar; la otra, con Licinio Estolón, hombre muy conocido, pero plebeyo. Ésta se encontraba un día en casa de su hermana, cuando los lictores, acompañando al tribuno militar a su casa, tocaron la puerta con sus varas. Como la mujer de Licinio ignoraba este uso, tuvo miedo. Las risas y las preguntas irónicas de su hermana le hicieron comprender hasta qué punto la había hecho descender su matrimonio con un plebeyo, colocándola en una casa donde las dignidades y los honores jamás habían de entrar. Su padre adivinó su sentimiento, la consoló y le prometió que algún día vería en su casa lo que acababa de ver en la de su hermana. Se puso de acuerdo con su yerno, y ambos trabajaron en la realización del mismo designio." Entre algunos detalles pueriles e inverosímiles, esta leyenda nos demuestra dos cosas por lo menos: una, que la aristocracia plebeya, a fuerza de vivir con los patricios, sentía su ambición y aspiraba a sus dignidades; la otra, que había patricios que estimulaban y excitaban la ambición de esta nueva aristocracia, que se había unido a ellos con los más estrechos vínculos.

Parece que Licinio y Sextio, que se le había unido, no creían que la plebe hiciese grandes esfuerzos para que se les concediese el derecho

[128] Tito Livio, VI, 41.

de ser cónsules, pues creyeron necesario proponer tres leyes al mismo tiempo. La que tenía por objeto establecer que uno de los cónsules se escogería forzosamente entre la plebe, estaba precedida de las otras dos: una que disminuía las deudas y otra que concedía tierras al pueblo. Es evidente que las dos primeras debían servir para caldear el celo de la plebe en favor de la tercera. Hubo un momento en que la plebe fue muy clarividente: escogió en las proposiciones de Licinio las que eran para ella, es decir, la reducción de las deudas y la distribución de tierras, y dejó a un lado el consulado. Pero Licinio replicó que las tres leyes eran inseparables, y que era necesario aceptarlas o rechazarlas en bloque. La constitución romana autorizaba este procedimiento. Es fácil suponer que la plebe prefirió aceptarlo todo a perderlo todo.

Pero no era suficiente que la plebe quisiese elaborar leyes. También se necesitaba por esta época que el Senado convocase los grandes comicios y que después confirmase el decreto.[129] Durante diez años se negó a ello. Al fin surgió un acontecimiento que Tito Livio deja demasiado en la penumbra:[130] parece ser que la plebe tomó las armas y que la guerra civil ensangrentó las calles de Roma. El patriciado, vencido, dictó un senatus-consulto aprobando y confirmando previamente todos los decretos que el pueblo presentase ese año. Nada impidió ya que se votasen las tres leyes de los tribunos. A contar de este momento, la plebe tuvo cada año uno de los dos cónsules, y casi no tardó en conquistar las otras magistraturas. El plebeyo ostentó la toga de púrpura y marchó precedido de los haces, dictó justicia, fue senador, gobernó la ciudad y mandó las legiones.

Faltaban los sacerdocios, y no parecía fácil arrebatárselos a los patricios, pues era un dogma inquebrantable de la antigua religión que el derecho de recitar la oración y de tocar los objetos sagrados sólo se transmitían con la sangre. La ciencia de los ritos, como la posesión de los dioses, era hereditaria. Así como un culto doméstico era un patrimonio del que ningún extraño podía participar, así el culto de la ciudad pertenecía exclusivamente a las familias que habían constituido la ciudad primitiva. Seguramente en los primeros siglos de Roma no se le hubiera ocurrido a nadie que un plebeyo pudiera ser pontífice.

Pero las ideas habían cambiado. La plebe, eliminando de la religión la regla de la herencia, se había formado una religión para su uso. Se había dado lares domésticos, altares en las esquinas, hogares en las tribus. Los patricios sólo sintieron al principio desprecio por esta parodia

[129] Tito Livio, IV, 49.
[130] *Idem*, VI, 42.

by Quattrococodrilo

de religión. Pero, con el tiempo, eso se convirtió en cosa seria, y el plebeyo llegó a creer que, aun desde el punto de vista del culto y en relación con los dioses, era el igual del patricio.

Había dos principios frente a frente. El patriciado persistía en sostener que el carácter sacerdotal y el derecho de adorar a la divinidad eran hereditarios. La plebe libertaba a la religión y al sacerdocio de esta antigua regla de la herencia; pretendía que cualquier hombre era apto para pronunciar la oración, y que bastaba ser ciudadano para tener el derecho de celebrar las ceremonias del culto de la ciudad; llegaba así a la consecuencia de que un plebeyo podía ser pontífice.

Si los sacerdocios hubiesen sido distintos de los mandos y de la política, es posible que los plebeyos no los hubiesen deseado tan ardientemente. Pero todas estas cosas se confundían: el sacerdote era un magistrado, el pontífice era un juez, el augur podía disolver las asambleas públicas. La plebe no dejó de advertir que, sin los sacerdocios, no poseía realmente ni la igualdad civil ni la igualdad política. Exigió, pues, que se compartiese el pontificado entre ambos órdenes, como había exigido compartir el consulado.

Era difícil objetarle su incapacidad religiosa, pues desde hacía sesenta años se veía al plebeyo, como cónsul, realizar los sacrificios; como censor, hacer la lustración; como vencedor del enemigo, celebrar las santas formalidades del triunfo. Con las magistraturas, la plebe se había apoderado ya de una parte de los sacerdocios; no era fácil salvar el resto. La fe en el principio de la herencia religiosa se había cuarteado entre los mismos patricios. En vano invocaron algunos las antiguas reglas, diciendo: "El culto resultará perturbado, mancillado por manos indignas; atacáis a los dioses mismos: cuidad de que su cólera no se haga sentir en nuestra ciudad." [131] No parece que estos argumentos ejerciesen mucho influjo sobre la plebe, ni siquiera que se conmoviese con ellos la mayoría del patriciado. Las costumbres nuevas daban ya el triunfo al principio plebeyo. Decidióse, pues, que la mitad de los pontífices y de los augures se escogerían en adelante entre la plebe.[132]

Ésta fue la última conquista del orden inferior: ya no había más que desear. El patriciado perdió hasta la superioridad religiosa. En nada se

---

[131] Tito Livio, X, 6: *Deos visuros ne sacra sua polluantur.* Tito Livio parece creer que este argumento sólo era fingimiento; pero las creencias no estaban tan debilitadas en esta época (301 antes de nuestra era) como para que ese lenguaje no fuera sincero en boca de muchos patricios.

[132] Las dignidades de rey de los sacrificios, de flamines, de salios, de vestales, a las que no se atribuía importancia política alguna, se dejaron sin dificultad en poder del patriciado, que siguió siendo casta sagrada, pero no casta dominante.

diferenciaba ya de la plebe; el patriciado sólo era un nombre o un recuerdo. Los viejos principios en que la ciudad romana —como todas las ciudades antiguas— se había fundado, se extinguieron. De esa antigua religión hereditaria, que durante mucho tiempo había gobernado a los hombres y establecido categorías entre ellos, sólo quedaban las formas exteriores. El plebeyo había luchado contra ella durante cuatro siglos, bajo la república y bajo los reyes, y logró vencer.

CAPÍTULO VIII

CAMBIOS EN EL DERECHO PRIVADO; EL CÓDIGO DE LAS DOCE TABLAS; EL CÓDIGO DE SOLÓN

No pertenece a la naturaleza del derecho el ser absoluto e inmutable: se modifica y se transforma como toda obra humana. Cada sociedad tiene su derecho, que se forma y se desenvuelve con ella, que cambia como ella, y que, en fin, sigue siempre el movimiento de sus instituciones, de sus costumbres y de sus creencias.

Los hombres de las antiguas edades habían estado sometidos a una religión, tanto más imperiosa sobre el alma cuanto más grosera era; esta religión les había elaborado su derecho, como les había dado sus instituciones políticas. Pero he aquí que la sociedad se ha transformado. El régimen patriarcal que esta religión hereditaria había engendrado, se disolvió a la larga en el régimen de la ciudad. Insensiblemente se ha desmembrado la *gens,* el segundón se ha separado del primogénito, el servidor del jefe; la clase inferior ha aumentado, se ha armado; ha concluido por vencer a la aristocracia y conquistar la igualdad. Este cambio en el estado social debía de aportar otro en el derecho, pues cuanto más ligados estaban los eupátridas y los patricios a la antigua religión de las familias, y, por consecuencia, al antiguo derecho, tanto más odio profesaba la clase inferior a la religión hereditaria, que durante mucho tiempo había sido causa de su inferioridad, y al derecho antiguo que la había, oprimido. No solamente lo detestaba, ni siquiera lo comprendía. Como no participaba de las creencias en que se sustentaba, parecíale que ese derecho carecía de fundamento. Lo consideró injusto, y desde ese momento era imposible que siguiese en pie.

Si nos colocamos en la época en que la plebe adquirió importancia e ingresó en el cuerpo político, y se compara el derecho de esta época con el derecho primitivo, desde luego se observan grandes cambios. El primero y más visible es que el derecho es ahora público y

by Quattrococodrilo

conocido de todos. Ya no es ese canto sagrado y misterioso que se repetía de edad en edad con piadoso respeto, que sólo los sacerdotes escribían y que sólo los hombres de las familias religiosas podían conocer. El derecho salió de los rituales y de los libros sacerdotales; perdió su religioso misterio: es una lengua que todos pueden leer y hablar.

Todavía se manifiesta en estos códigos algo más grave. La naturaleza de la ley y su principio ya no son los mismos que en el período precedente. La ley era antes un dictado de la religión; considerábase como una revelación hecha por los dioses a los antepasados, al divino fundador, a los reyes sagrados, a los magistrados-sacerdotes. Al contrario, en los nuevos códigos ya no habla el legislador en nombre de los dioses; los decenviros de Roma han recibido su poder del pueblo; es también el pueblo quien ha investido a Solón con el derecho de redactar las leyes. El legislador ya no representa, pues, la tradición religiosa, sino la voluntad popular. En lo sucesivo, la ley tiene por principio el interés de los hombres, y por fundamento el asentimiento de la mayoría.

De ahí dos consecuencias: Primera, la ley ya no se presenta como una fórmula inmutable e indiscutible. Al convertirse en obra humana, se reconoce sujeta al cambio. Las Doce Tablas lo dicen: "La última decisión tomada por los sufragios del pueblo, eso es la ley." [133] Entre todos los textos que nos quedan de ese código, no hay ninguno más importante que ése, ni ninguno que señale mejor el carácter de la revolución que entonces se produjo en el derecho. La ley no es ya una tradición santa, *mos;* es un mero texto, *lex,* y como ha sido hecha por la voluntad de los hombres, esta misma voluntad puede cambiarla.

La otra consecuencia es ésta: la ley, que era antes una parte de la religión, y, por consecuencia, el patrimonio de las familias sagradas, fue en adelante propiedad común de todos los ciudadanos. El plebeyo pudo invocarla y obrar en justicia. El patricio de Roma, más tenaz o más astuto que el eupátrida de Atenas, intentó, a lo más, ocultar a la muchedumbre las formas del procedimiento; pero esas formas no tardaron en divulgarse.

El derecho cambió así de naturaleza. Desde entonces ya no pudo contener las mismas prescripciones que en la época anterior. Mientras la religión ejerció imperio sobre él, había regulado las relaciones de los hombres entre sí según los principios de esa religión. Pero la clase inferior, que aportó a la ciudad otros principios, no comprendía nada

[133] Tito Livio, VII, 17; IX; 33, 34.

de las viejas reglas del derecho de propiedad, ni del antiguo derecho de sucesión, ni de la autoridad absoluta del padre, ni del parentesco de agnación. Quería que todo eso desapareciese.

En verdad, esta transformación del derecho no pudo realizarse de una sola vez. Si a veces es posible al hombre cambiar de súbito sus instituciones políticas, sólo con lentitud, y por grados, puede cambiar sus leyes y su derecho privado. Esto es lo que demuestran tanto la historia del derecho romano como la del derecho ateniense.

Las Doce Tablas se escribieron, como hemos dicho antes, en un momento de transformación social, hiciéronlas los patricios; pero las hicieron a requerimiento de la plebe y para uso de ésta. Tal legislación ya no es, pues, el derecho primitivo de Roma; todavía no es el derecho pretoriano; es una transición entre ambos. He aquí, ante todo, los puntos en que aún no se aleja del derecho antiguo:

Conserva la potestad del padre: le deja juzgar a su hijo, condenarlo a muerte, venderlo. En vida del padre, el hijo nunca es mayor.

Por lo que se refiere a las sucesiones, también conserva las reglas antiguas: la herencia pasa a los agnados, y, a falta de agnados, a los *gentiles*. En cuanto a los cognados, esto es, a los parientes por las mujeres, la ley aún no los reconoce: no heredan entre sí; la madre no sucede al hijo, ni el hijo a la madre.[134]

Conserva a la emancipación y a la adopción el carácter y los efectos que ambos actos tenían en el derecho antiguo. El hijo emancipado ya no participa en el culto de la familia, y de ahí se sigue que tampoco tiene derecho a la sucesión.

He aquí, ahora, los puntos en que esta legislación se separa del derecho primtivo:

Admite, formalmente, que el patrimonio pueda repartirse entre los hermanos, pues concede la *actio familiæ erciscundæ.*[135]

Prescribe que el padre no podrá disponer por más de tres veces de la persona de su hijo, y que después de tres ventas éste quedará libre.[136] Éste fue el primer ataque del derecho romano contra la autoridad paterna.

Otro cambio más grave fue el conceder al hombre el derecho de testar. El hijo era antes heredero *suyo* y *necesario;* a falta de hijo, heredaba el más próximo agnado; a falta de agnados, los bienes revertían a la *gens,* en recuerdo del tiempo en que la *gens,* todavía indivisa, era la unica propietaria del dominio que luego se distribuyó. Las Doce Tablas

---

[134] Gayo, III, 17; III, 24. Ulpiano, XVI, 4. Cicerón, *De invent.,* I, 5.
[135] Gayo, *Digesto;* X, 2, 1.
[136] Ulpiano, *Fragm.,* X, 1.

by Quattrococodrilo

prescinden de esos principios anticuados; consideran la propiedad como perteneciendo, no ya a la *gens,* sino al individuo: reconocen, pues, al hombre el derecho de disponer de sus bienes por testamento.

No es que en el derecho primitivo se haya desconocido completamente el testamento. El hombre podía antes escoger un legatario fuera de la *gens,* pero a condición de que la asamblea de las curias confirmase su elección; de suerte que sólo la voluntad de la ciudad entera podía derogar el orden que la religión había establecido en otro tiempo. El nuevo derecho desembaraza al testamento de esta molesta regla, y le da una forma más fácil, la de una venta simulada. El hombre finge vender su fortuna al que haya escogido por legatario: en realidad hace un testamento y no tiene necesidad de comparecer ante la asamblea del pueblo.

Esta forma de testamento tenía la gran ventaja de estar permitido al plebeyo. Él, que nada tenía de común con las curias, no había tenido hasta entonces ningún medio de testar.[137] En adelante podía emplear el procedimiento de la venta ficticia y disponer de sus bienes. Lo que hay de más notable en este período de la historia de la legislación romana es que, por la introducción de ciertas fórmulas nuevas, el derecho pudo extender su acción y sus beneficios a las clases inferiores. Las antiguas reglas y formalidades no habían podido ni podían todavía aplicarse más que a las familias religiosas; pero se idearon nuevas reglas y nuevos procedimientos que fuesen aplicables a los plebeyos.

Por la misma razón, y a consecuencia de idéntica necesidad, se introdujeron algunas innovaciones en la parte del derecho que se refería al matrimonio. Es claro que las familias plebeyas no practicaban el matrimonio sagrado, y puede creerse que, para ellas, la unión conyugal se apoyaba únicamente en el mutuo acuerdo de las partes (*mutuus consensus)* y en el afecto que se habían prometido *(affectio maritalis).* No se realizaba ninguna formalidad civil ni religiosa. A la larga, este matrimonio plebeyo acabó por prevalecer en las costumbres y en el derecho; pero al principio, las leyes de la ciudad patricia no le reconocían ningún valor. Esto implicaba graves consecuencias: como la autoridad marital y paternal sólo emanaban, en concepto de los patricios, de la ceremonia religiosa que había iniciado a la mujer en el culto del esposo, resultaba que los plebeyos carecían de esta autoridad. La ley no le reconocía familia y el derecho privado no existía para él. Era ésta una situación que no podía durar más tiempo. Se imaginó, pues, un

[137] Sin duda existía el testamento *in procinctu,* pero no estamos bien informados sobre esta especie de testamento; quizá fuese al testamento *calatis comitiis* lo que la asamblea por centurias a la asamblea por curias.

procedimiento al alcance del plebeyo, y que, para las relaciones civiles, produjese los mismos efectos que el matrimonio sagrado. Como para el testamento, se recurrió a una venta ficticia. El marido compró a la mujer *(coemptio);* desde entonces se la reconoció en derecho como formando parte de su propiedad *(familia),* estuvo *en su mano,* y tuvo el rango de hija con respecto a él, exactamente como si se hubiese consumado la ceremonia religiosa.[138]

No podríamos afirmar si este procedimiento fue anterior a las Doce Tablas. Por lo menos es cierto que la nueva legislación lo reconoció como legítimo. Así daba al plebeyo un derecho privado análogo por sus efectos al derecho del patricio, aunque difiriese mucho por los principios.

A la *coemptio* corresponde el *usus:* dos formas de un mismo acto. Un objeto puede adquirirse indiferentemente de dos maneras, por compra o por *uso;* lo mismo ocurre con la propiedad ficticia de la mujer. El *uso* consiste aquí en la cohabitación de un año, y establece entre los esposos idénticos lazos de derecho que la compra y que la ceremonia religiosa. Ciertamente no hay necesidad de añadir que la cohabitación tenía que estar precedida del matrimonio, al menos del matrimonio plebeyo, que se efectuaba por consentimiento y afecto de las partes. Ni la *coemptio* ni el *usus* creaban la unión moral entre los esposos; venían después del matrimonio y sólo establecían un vínculo de derecho. No eran modalidades de matrimonio, como se ha repetido con frecuencia; solamente eran medios de adquirir la autoridad marital y paternal.[139]

Pero la autoridad marital de los tiempos antiguos implicaba consecuencias que, en la época histórica a que hemos llegado, comenzaban a parecer excesivas. Hemos visto que la mujer estaba sometida sin restricción al marido, y que el derecho de éste llegaba hasta poderla enajenar y vender.[140] Desde otro punto de vista, la autoridad marital aún producía efectos que al buen sentido del plebeyo le costaba trabajo comprender: así, la mujer colocada *en mano* de su marido quedaba separada de un modo absoluto de su familia paterna, no la heredaba,

[138] Gayo, I, 113-114.

[139] Gayo, I, 111: *quæ anno continuo* NUPTA *perseverabat.* Tan poco se parecía la *coemptio* a una modalidad del matrimonio, que la mujer podía contraerla con otro distinto de su marido, con su tutor, por ejemplo.

[140] Gayo, I, 117, 118. No cabe duda de que esta emancipación sólo era ficticia en tiempo de Gayo; pero pudo ser real en su origen. Por otra parte, no sucedía con el matrimonio por simple *consensus* lo mismo que con el matrimonio sagrado, que establecía entre los esposos un lazo indisoluble.

by Quattrococodrilo

ni mantenía con ella ningún vínculo ni parentesco ante la ley. Esto estaba bien en el derecho primitivo, cuando la religión prohibía que la misma persona formase parte de dos *gentes,* sacrificase a dos hogares y heredase en dos casas. Pero la autoridad marital ya no se concebía con ese rigor, y podían existir varios y excelentes motivos para quererse sustraer a esas duras consecuencias. Por eso la Ley de las Doce Tablas, aun estableciendo que la cohabitación de un año sometería a la mujer a la potestad del marido, se vio obligada a dejar a los esposos la libertad de no contraer un lazo tan riguroso. Que la mujer interrumpa cada año la cohabitación, aunque sólo sea por una ausencia de tres noches, y basta eso para que no se establezca la autoridad marital. De esta manera la mujer conserva con su propia familia un lazo de derecho y puede heredarla.

Sin que sea preciso entrar en más minuciosos detalles, se ve que el Código de las Doce Tablas se aleja ya bastante del derecho primitivo. La legislación romana se transforma como el gobierno y el estado social. Poco a poco, y casi a cada generación, se producirá algún nuevo cambio. A medida que las clases inferiores realicen un progreso en el orden político, se introducirá una nueva modificación en las reglas del derecho. Primero se permitirá el matrimonio entre patricios y plebeyos. Luego vendrá la Ley Papiria, que prohibe al deudor que empeñe su persona al acreedor. Después se simplifica el procedimiento, con gran provecho de los plebeyos, aboliendo las *acciones de la ley.* En fin, el Pretor, siguiendo la vía abierta por las Doce Tablas, trazará al lado del antiguo derecho un derecho completamente nuevo, no dictado por la religión, y que se acercará cada vez más al derecho de la naturaleza.

Análoga revolución se manifestó en el derecho ateniense. Sabido es que, con la diferencia de treinta años, se redactaron dos códigos en Atenas: el primero por Dracón, el segundo por Solón. El de Dracón se escribió en lo más recio de la lucha entre las dos clases, y cuando los eupátridas aún no estaban vencidos. Solón redactó el suyo en el momento mismo de triunfar la clase inferior. Así resultan grandes las diferencias entre ambos códigos.

Dracón era un eupátrida; poseía todos los sentimientos de su casta y "estaba instruido en el derecho religioso". No parece haber hecho otra cosa que poner por escrito las antiguas costumbres, sin alterar nada en ellas. Su primera ley es ésta: "Se deberá honrar a los dioses y a los héroes del país, y ofrecerles sacrificios anuales, sin apartarse de los ritos observados por los antiguos." Se ha conservado el recuerdo de sus leyes sobre el homicidio; prescriben que el culpable sea alejado de

los templos, y que se le impida tocar el agua lustral y los vasos de las ceremonias.[141]

Esas leyes parecieron crueles a las generaciones siguientes. En efecto, estaban dictadas por una religión implacable, que veía en cada falta una ofensa a la divinidad, y en cada ofensa a la divinidad un crimen irremisible. El robo se castigaba con la muerte, porque el robo era un atentado a la religión de la propiedad.

Un curioso artículo que se nos ha conservado de esta legislación, muestra con qué espíritu fue redactada. Sólo concedía el derecho de perseguir judicialmente un crimen a los parientes del muerto y a los miembros de su *gens.*[142] En ese rasgo vemos cuán vigorosa se conservaba todavía la *gens* en esta época, pues no permitía a la ciudad que interviniese de oficio en sus asuntos, ni siquiera para vengarla. El hombre aún pertenecía a la familia más que a la ciudad.

En todo lo que nos ha llegado de esta legislación, vemos que se limita a reproducir el derecho antiguo. Poseía la dureza y rigidez de la antigua ley no escrita. Puede creerse que establecía una demarcación muy profunda entre las clases, pues la inferior la detestó siempre, y al cabo de treinta años exigió una legislación nueva.

El Código de Solón es completamente distinto: se advierte que corresponde a una gran revolución social. Lo primero que en él se observa es que las leyes son idénticas para todos. No establecen distinción entre el eupátrida, el simple hombre libre y el teta. Estas palabras ni siquiera se encuentran en ninguno de los artículos que han llegado hasta nosotros. Solón se jacta en sus versos de haber escrito las mismas leyes para los grandes y para los pequeños.[143]

Como las Doce Tablas, el Código de Solón se aleja en muchos puntos del derecho antiguo; en otros le sigue fiel. No quiere esto decir que los decenviros romanos hayan copiado las leyes de Atenas: ambas legislaciones, obras de la misma época, consecuencias de la misma revolución social, no han podido por menos de parecerse. Aunque este parecido apenas existe más que en el espíritu de ambas legislaciones: la comparación de sus artículos presenta diferencias numerosas. Hay puntos en que el Código de Solón está más cerca del derecho primitivo que las Doce Tablas, como hay otros en que se aleja más.

El derecho antiquísimo había prescrito que el hijo mayor fuese el único heredero. La Ley de Solón se separa de él y dice en términos

[141] Aulo Gelio, XI, 18. Demóstenes, *in Leptinem,* 158. Porfiro, *De abstinentia,* IX.

[142] Demóstenes, *in Evergum,* 68-71; *in Macartatum,* 37.

[143] Θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ ἔγραψα. *Solón,* edición Boissonade, pág. 105.

by Quattrococodrilo

formales: "Los hermanos se repartirán el patrimonio." Pero el legislador no llega a alejarse del derecho primitivo hasta el punto de conceder a la hermana una parte en la sucesión: "La distribución —dice— se hará *entre los hijos.*"[144]

Hay más: si un padre sólo deja una hija, esta hija única no puede ser heredera: el más próximo agnado recibe la sucesión. En esto se conforma Solón al antiguo derecho, pero al menos consigue dar a la hija el disfrute del patrimonio, obligando al heredero a que se case con ella.[145]

El parentesco por las mujeres era desconocido en el antiguo derecho; Solón lo admite en el nuevo derecho, pero colocándolo por debajo del parentesco masculino. He aquí su ley:[146] "Si un padre que muere sin testar sólo deja una hija, hereda el más próximo agnado casándose con la hija. Si no deja hijos, hereda su hermano, no su hermana; su hermano carnal o consanguíneo, no su hermano uterino. A falta de hermanos o de hijos de hermanos, la sucesión pasa a la hermana. Si no deja hermanos, ni hermanas, ni sobrinos, heredan los primos y sobrinos segundos de la rama paterna. Si no se encuentran primos en la rama paterna (es decir, entre los agnados), la sucesión se otorga a los colaterales de la rama materna (es decir, a los cognados)." Así, las mujeres empezaron a tener derecho a la sucesión, pero inferiores a los de los hombres. La ley enuncia formalmente este principio: "Los varones y los descendientes por los varones excluyen a las mujeres y a los descendientes de las mujeres." Al menos se reconoce este género de parentesco y conquista un lugar en las leyes, prueba cierta de que el derecho natural comienza a hablar casi tan alto como la vieja religión.

Solón introdujo también en la legislación ateniense algo novísimo: el testamento. Antes de él, los bienes pasaban necesariamente al más próximo agnado, o, a falta de agnados, a los *gennetas (gentiles).*[147] Procedía esto de que los bienes no se consideraban como perteneciendo al individuo, sino a la familia. Pero en tiempos de Solón se empezó a concebir de otro modo el derecho de propiedad, la disolución del antiguo γένος había hecho de cada dominio el bien propio de un individuo. El legislador permitió al hombre que dispusiese de su fortuna y escogie-

---

[144] Iseo, *de Apollod. hered.*, 20; *de Pyrrhi hered.*, 51. Demóstenes, *in Macart.*, 51; *in Bœotum de dote*, 22-24.

[145] Iseo *de Aristarchi hered.*, 5; *de Cironis her.*, 31; *de Pyrrhi her.*, 74; *de Cleonymi her.*, 39; Diódoro indica, XII, 18, una ley análoga de Carondas.

[146] Iseo, *De Hagniæ hereditate*, 11-12; *de Apollod. hered.*, 20. Demóstenes, *in Macartatum*, 51.

[147] Plutarco, *Solón*, 21: ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ χρήματα καταμένειν.

se a su legatario. Sin embargo, al suprimir el derecho que el γένος había tenido sobre los bienes de cada uno de sus miembros, no suprimió el derecho de la familia natural; el hijo siguió siendo heredero necesario; si el que moría no dejaba más que una hija, sólo podía escoger un heredero a condición de que éste se casase con la hija; sin hijos, el hombre era libre de testar a su capricho.[148] Esta última regla era absolutamente nueva en el derecho ateniense, y por ella podemos ver cómo se formaban entonces nuevas ideas sobre la familia y cómo se la empezaba a diferenciar del antiguo γένος.

La religión primitiva había concedido al padre una autoridad soberana en la casa. El derecho antiguo de Atenas llegaba hasta permitirle vender o condenar a muerte al hijo.[149] Solón, ateniéndose a las nuevas costumbres, impuso límites a esta autoridad;[150] sábese con certeza que prohibió al padre el vender a su hija, a menos de que fuese culpable de grave falta; es verosímil que idéntica prohibición defendiese al hijo. La autoridad paterna iba debilitándose a medida que la antigua religión perdía su imperio: esto ocurrió más pronto en Atenas que en Roma. Por eso el derecho ateniense no se contentó con decir como las Doce Tablas: "Después de una tercera venta, el hijo quedará libre." También permitió al hijo llegado a cierta edad, que se sustrajese a la autoridad paterna. Las costumbres, si no las leyes, llegaron insensiblemente a establecer la mayoría del hijo, aún en vida del padre. Conocemos una ley de Atenas que obliga al hijo a sustentar a su padre viejo o inválido; tal ley implica necesariamente que el hijo puede poseer, y, por consecuencia, que está emancipado de la potestad del padre. Esta ley no existía en Roma porque el hijo jamás poseía nada y siempre estaba sumiso.

Por lo que atañe a la mujer, la Ley de Solón se conformó al derecho antiguo, que le prohibía prestar testamento, porque la mujer nunca era realmente propietaria y sólo podía poseer en usufructo. Pero esa ley se apartó del derecho antiguo cuando permitió a la mujer que recobrase su dote.[151]

---

[148] Iseo, *de Pyrrhi hered.*, 68. Demóstenes, *in Stephanum*, II, 14. Plutarco, *Solón*, 21.

[149] Plutarco, *Solón*, 13.

[150] Plutarco, *Solón*, 23.

[151] Iseo, *de Pyrrhi hered.*, 8-9, 37-38. Demóstenes, *in Onetorem*, 8; *in Aphobum*, I, 15; *in Bœotum de dote*, 6; *in Phænippum*, 27; *in Neæram*, 51, 52. No podría afirmarse que la restitución de la dote se estableciese desde el tiempo de Solón; pero es la regla en tiempos de Iseo y de Demóstenes. Sin embargo, conviene hacer esta observación: el antiguo principio, según el cual el marido era propietario de los bienes aportados por la mujer, seguía inscrito en la ley (Demóstenes, *in Phænippum*, 27); pero el marido se constituía en deudor respecto a los κύριοι de la mujer por una suma igual a la dote, y ofrecía sus bienes en garantía; Pollux, III, 36; VIII, 142; Bœckh, *Corpus inscript. gr.*, números 1037 y 2261.

by Quattrococodrilo

Aun había otras novedades en este código. En oposición a Dracón, que sólo había concedido el derecho de perseguir judicialmente un crimen a la familia de la víctima, Solón lo otorgó a todos los ciudadanos.[152] Desaparecía una regla más del viejo derecho patriarcal.

Así, en Atenas como en Roma, empezaba a transformarse el derecho. Para un nuevo estado social nacía un nuevo derecho. Las creencias, las costumbres, las instituciones se habían modificado, y las leyes, que precedentemente habían parecido justas y buenas, dejaban de parecerlo, y poco a poco desaparecían.

Capítulo IX

NUEVO PRINCIPIO DE GOBIERNO; EL INTERÉS PÚBLICO Y EL SUFRAGIO

La revolución que arruinó el imperio de la clase sacerdotal y elevó a la clase inferior al nivel de los antiguos jefes de las *gentes,* marcó el comienzo de un nuevo período de la historia de las ciudades. Se realizó una especie de renovación social. No era sólo cuestión de que una clase de hombres reemplazaba a otra en el poder. Eran los viejos principios los que caían y reglas nuevas iban a gobernar a las sociedades humanas.

Es cierto que la ciudad conservó las formas exteriores que había revestido en la época precedente. El régimen republicano subsistió; los magistrados conservaron, en casi todas partes, sus antiguos nombres; Atenas aún tuvo sus arcontas y Roma sus cónsules. Tampoco cambió nada en las ceremonias de la religión pública: los banquetes del pritaneo, los sacrificios al empezar las asambleas, los auspicios y las oraciones, todo se conservó. Es bastante común en el hombre, cuando abandona las viejas instituciones, el querer conservar al menos las apariencias.

Todo había cambiado en el fondo. Ni las instituciones, ni el derecho, ni las creencias, ni las costumbres, fueron en este nuevo período lo que habían sido en el precedente. El antiguo régimen desapareció, llevándose consigo las reglas rigurosas que en todo había establecido; un nuevo régimen quedó fundado, cambiándose así el aspecto de la vida humana.

Durante muchos siglos, la religión había sido el único principio de gobierno. Era preciso encontrar otro principio capaz de sustituirla, y

[152] Plutarco, *Solón,* 18.

que, como ella, pudiese regir las sociedades y ponerlas, en lo posible, al abrigo de las fluctuaciones y de los conflictos. El principio en que el gobierno de las ciudades se fundó en adelante fue el interés público.

Conviene observar este nuevo dogma, que hizo entonces su aparición en el espíritu de los hombres y en la historia. Antes, la regla superior de la que se derivaba el orden social no era el interés, sino la religión. El deber de realizar los ritos del culto había sido el vínculo social. De esta necesidad religiosa se derivó, para unos, el derecho de mandar, y para otros, la obligación de obedecer: de ahí procedían las reglas de la justicia y del proceso, las de las deliberaciones públicas y las de la guerra. Las ciudades no se habían preguntado si las instituciones que se daban eran útiles; esas instituciones se habían fundado porque así lo quiso la religión. El interés y la conveniencia no habían contribuido a establecerlas; y si la clase sacerdotal combatió en su defensa, no fue en nombre del interés público, sino en nombre de la tradición religiosa.

Pero en el período en que ahora entramos, la tradición ya no ejerce su imperio y la religión ya no gobierna. El principio regulador del que todas las instituciones deben recibir en adelante su fuerza, el único que esté sobre las voluntades individuales y que pueda obligarlas a someterse, es el interés público. Lo que los latinos llaman *res publica* y los griegos τὸ κοινόν, es lo que sustituye a la antigua religión. De eso depende, en lo sucesivo, la decisión sobre las instituciones y sobre las leyes, y a eso se refieren todos los actos importantes de las ciudades. En las deliberaciones de los Senados o de las asambleas populares, que se discuta sobre una ley o sobre una forma de gobierno, sobre un punto de derecho privado o sobre una institución política, ya no se pregunta qué es lo que la religión prescribe, sino qué es lo que reclama el interés general.

Atribúyese a Solón una frase que caracteriza bastante bien el nuevo régimen. Alguien le preguntó si creía haber dado a su patria la mejor constitución. "No —respondió—, pero sí la que más le conviene." Ahora bien; resulta algo muy novedoso el no demandar a las formas de gobierno y a las leyes más que un mérito relativo. Las antiguas constituciones, fundadas en las reglas del culto, se habían proclamado infalibles e inmutables; habían poseído el rigor y la inflexibilidad de la religión. Solón indicó en esta frase que las ulteriores constituciones políticas tendrían que conformarse a las necesidades, a las costumbres, a los intereses de los hombres de cada época. Ya no se trató de la verdad absoluta: las reglas del gobierno debían ser, en adelante, flexi-

by Quattrococodrilo

bles y variables. Dícese que Solón deseaba que sus leyes se obervasen, a lo más, durante cien años.[153]

Las prescripciones del interés público no son tan absolutas, tan claras, tan manifiestas como las de una religión. Se las puede discutir siempre; no se las advierte en seguida. El modo que pareció más sencillo y seguro para saber lo que demandaba el interés público, fue el de reunir a los hombres y consultarles. Este procedimiento se consideró necesario y se empleó casi cotidianamente. En la época precedente, los auspicios habían ocupado, casi por completo, el lugar de las deliberaciones: la opinión del sacerdote, del rey, del magistrado sagrado, era todopoderosa; se votaba poco, y aun esto más para realizar una formalidad que para dar a conocer la opinión de cada cual. En adelante se votó sobre todo; hubo necesidad de oír a todos para estar seguros de conocer el interés de todos. El sufragio se convirtió en el gran medio de gobierno. Fue la fuente de las instituciones y la regla del derecho; decidió de lo útil y aun de lo justo. Estuvo sobre los magistrados, sobre las leyes mismas: fue el soberano de la ciudad.

El gobierno cambió también de naturaleza. Su función esencial ya no consistió en la celebración regular de las ceremonias religiosas; consistió, sobre todo, en conservar el orden y la paz en el interior, la dignidad y la influencia en el exterior. Lo que antes había estado en segundo término, pasó al primero. La política se antepuso a la religión, y el gobierno de los hombres se hizo cosa humana. En consecuencia, hubo que crear nuevas magistraturas, o cuando menos, las antiguas tuvieron que revestir un nuevo carácter. Esto es lo que puede observarse en el ejemplo de Atenas y en el de Roma.

En Atenas, durante la dominación de la aristocracia, los arcontas habían sido sacerdotes ante todo; el cuidado de juzgar, de administrar, de hacer la guerra, reducíase a poca cosa y sin inconveniente podía asociarse al sacerdocio. Cuando la ciudad ateniense rechazó los viejos procedimientos religiosos del gobierno, no suprimió el arcontado, pues sentíase extremada repugnancia en suprimir lo que era antiguo. Pero al lado de los arcontas instituyó a otros magistrados que, por la naturaleza de sus funciones, respondían mejor a las necesidades de la época. Éstos fueron los *estrategas*. El término significa jefe del ejército, pero su autoridad no era exclusivamente militar; se encargaban de las relaciones con las demás ciudades, de la administración de la hacienda y de todo lo que tocaba a la policía de la ciudad. Puede decirse que los

[153] Plutarco, *Solón*, 25. Según Herodoto, I, 29, Solón se hubiese contentado con hacer jurar a los atenienses que observarían sus leyes durante diez años.

arcontas tenían en sus manos la religión y cuanto a ella se refería, con la dirección aparente de la justicia, mientras que los estrategas ejercían el poder político. Los arcontas conservaban la autoridad tal como las antiguas edades la habían concebido; los estrategas tenían la que las nuevas necesidades habían creado.

Poco a poco se llegó al punto en el que a los arcontas sólo les quedaban las apariencias del poder, mientras los estrategas habían logrado toda la realidad del mismo. Estos nuevos magistrados ya no eran sacerdotes: apenas celebraban las ceremonias absolutamente indispensables en tiempos de guerra. El gobierno tendía cada vez más a separarse de la religión.

Los estrategas pudieron escogerse fuera de la clase de los eupátridas. En la prueba a que se les sometía antes de nombrarlos (δοκιμασία), no se les preguntaba, como al arconta, si tenían un culto doméstico y si pertenecían a una familia pura: bastábales haber cumplido siempre con sus deberes de ciudadanos y que tuviesen una propiedad en el Ática.[154] Los arcontas eran designados por la suerte, es decir, por la voz de los dioses; cosa muy distinta ocurrió con los estrategas. Como el gobierno cada vez resultaba más difícil y complicado, como la piedad ya no era la cualidad principal, y se necesitaba habilidad, prudencia, valor, arte de mandar, ya no se creyó que la suerte fuera bastante para hacer un buen magistrado. La ciudad ya no quiso estar ligada por la pretendida voluntad de los dioses, y deseó escoger libremente a sus jefes. Que el arconta, en su calidad de sacerdote, fuese designado por los dioses, era natural; pero el estratega, que tenía en sus manos los intereses materiales de la ciudad, debía ser elegido por los hombres.

Si se observan de cerca las instituciones de Roma, reconócese que en ellas se realizaron cambios del mismo género. Por una parte, los tribunos de la plebe aumentaron hasta tal punto su importancia, que la dirección de la república acabó perteneciéndoles, al menos en lo que concernía a los negocios interiores. Pues bien, estos tribunos, desprovistos del carácter sacerdotal, se parecen bastante a los estrategas. Por otra parte, el mismo consulado no pudo subsistir sino cambiando de naturaleza. Lo que en él había de sacerdotal se borró poco a poco. Es muy cierto que el respeto de los romanos por las tradiciones y formas del pasado exigió que el cónsul siguiese practicando las ceremonias religiosas instituidas por los antepasados. Pero se comprende perfectamente que el día en que los plebeyos fueron cónsules, esas ceremonias sólo fueron ya vanas formalidades. El consulado cada vez tuvo

[154] Dinarco, *in Demosthenem*, 71.

by Quattrococodrilo

menos de sacerdocio y más de mando. Esta transformación fue lenta, insensible, inadvertida; no por eso resultó menos completa. El consulado ya no era, ciertamente, en tiempos de los Escipiones lo que había sido en tiempos de Publícola. El tribunado militar, instituido por el Senado en el 443, y sobre el que los antiguos nos dan información demasiado escasa, quizá fue la transición entre el consulado de la primera época y el de la segunda.

Puede observarse también que se realizó un cambio en la manera de nombrar a los cónsules. Efectivamente, en los primeros siglos el voto de las centurias para la elección del magistrado sólo era una mera formalidad, como ya hemos visto. En puridad, el cónsul de cada año era *creado* por el cónsul del año precedente, que le transmitía los auspicios luego de contar con el asentimiento de los dioses. Las centurias sólo votaban por los dos o tres candidatos que presentaba el cónsul en ejercicio: no había debate. El pueblo podía detestar a un candidato; pero no por eso estaba menos obligado a votar por él. Por la época en que al presente nos encontramos, la elección es muy distinta, aunque las formas persistan. Como en el pasado, todavía subsiste la ceremonia religiosa y el voto; pero la ceremonia es lo formal; lo real es el voto. El candidato aun ha de hacerse presentar por el cónsul que preside; pero el cónsul está obligado, si no por la ley, al menos por la costumbre, a admitir a todos los candidatos y a declarar que los auspicios les son igualmente favorables. Así, pues, las centurias nombran a los que quieren. La elección ya no pertenece a los dioses, sino al pueblo. Ya sólo se consulta a los dioses y a los auspicios con la condición de que sean imparciales con todos los candidatos. Son los hombres quienes escogen.

CAPÍTULO X

LA RIQUEZA INTENTA CONSTITUIRSE EN ARISTOCRACIA; ESTABLECIMIENTO DE LA DEMOCRACIA; CUARTA REVOLUCIÓN

El régimen que sucedió a la dominación de la aristocracia religiosa no fue inmediatamente el democrático. Por el ejemplo de Atenas y de Roma, hemos visto que la revolución que se llevó a cabo no fue obra de las clases más bajas. Hubo, en verdad, algunas ciudades en las que esas clases fueron las primeras en sublevarse, pero no pudieron fundar nada duradero: los continuados desórdenes en que cayeron Siracusa,

Mileto, Samos, son de ello buena prueba. El nuevo régimen sólo se estableció con alguna solidez donde tuvo a la mano una clase superior que pudiese tomar, por algún tiempo, el poder y la autoridad moral que perdían los eupátridas o los patricios.

¿Cuál podía ser esa nueva aristocracia? Eliminada la religión hereditaria, ya no hubo otro elemento de distinción social que la riqueza. Se confió, pues, a la riqueza el determinar las categorías, porque los espíritus no admitían aún que la igualdad debiese ser absoluta.

Así, Solón creyó que sólo podría hacer olvidar la antigua distinción fundada en la religión hereditaria, estableciendo una nueva división fundada en la riqueza. Distribuyó los hombres en cuatro clases, concediéndoles derechos desiguales: se necesitaba ser rico para obtener las altas magistraturas; era necesario pertenecer, cuando menos, a una de las dos clases medias para tener acceso al Senado y a los tribunales.[155]

Lo mismo sucedió en Roma. Ya hemos visto que Servio sólo pudo reducir la influencia del patriciado fundando una aristocracia rival. Creó doce centurias de caballeros escogidos entre los más ricos plebeyos; tal fue el origen de la orden ecuestre, que en adelante fue la orden rica de Roma. Los plebeyos que no tenían el censo fijado para ser caballeros, se distribuyeron en cinco clases, según el monto de su fortuna. Los proletarios estaban fuera de las clases. No poseían derechos políticos; si figuraban en los comicios por centurias, es seguro, al menos, que no votaban.[156] La constitución republicana conservó esas distinciones establecidas por un rey, y la plebe no se mostró en seguida muy deseosa de establecer la igualdad entre sus miembros.

Lo que tan claramente se observa en Atenas y en Roma, se encuentra en casi todas las demás ciudades. En Cumas, por ejemplo, los derechos políticos sólo se concedieron al principio a los que, poseyendo caballos, formaban una especie de orden ecuestre; más tarde obtuvieron los mismos derechos los que les seguían en fortuna, y esta última medida sólo elevó a mil el número de los ciudadanos. En Regio estuvo el gobierno, durante mucho tiempo, en poder de los mil hombres más ricos de la ciudad. En Turios necesitábase un censo muy elevado para

[155] Plutarco, *Solón,* 1 y 18: *Arístides,* 13. Aristóteles, citado por Harpocración, en las palabras Ἵππεις, Θῆτες. Pollux, VIII, 129. *Cf.* Iseo, *de Apollod. her.*, 39, ὡς ἵππαδα τελῶν ἄρχειν ἠξίου τὰς ἀρχάς.

[156] Tito Livio, I, 43. Dionisio, IV, 20. Aquellos cuyo censo no alcanzaba 11,500 ases (as de una libra), sólo formaban una centuria, y, por consecuencia, sólo tenían un sufragio sobre 193; y tal era, además, la manera de votar, que jamás se llamaba a esta centuria para que emitiera su sufragio.

by Quattrococodrilo

formar parte del cuerpo político. Claramente vemos en las poesías de Teognis que, tras la caída de los nobles, fue la riqueza la que reinó en Megara. Para gozar en Tebas de los derechos de ciudadano, era preciso no ser artesano ni comerciante.[157]

Así, pues, los derechos políticos, que en la época precedente eran inherentes al nacimiento, durante algún tiempo fueron inherentes a la fortuna. Esta aristocracia de la riqueza se formó en todas las ciudades, no por efecto de un cálculo, sino por la naturaleza misma del espíritu humano, que, al salir de un régimen de profunda desigualdad, no podía llegar inmediatamente a la igualdad completa.

Conviene observar que esta aristocracia no fundaba su superioridad exclusivamente en la riqueza. Siempre tuvo a pecho el formar parte de la clase militar. Se encargó de defender las ciudades al mismo tiempo que de gobernarlas. Se reservó las mejores armas y los peligros mayores en los combates, queriendo imitar en esto a la clase noble, a la que reemplazaba. En todas las ciudades, los más ricos formaron la caballerías,[158] la clase de posición holgada nutrió los cuerpos de los hoplitas o de los legionarios.[159]

Los pobres quedaron exentos del servicio militar; a lo más se les empleó como *velites* y como *peltastas,* o como remeros de la flota.[160] La organización del ejército respondía así, con exactitud perfecta, a la organización política de la ciudad. Los peligros eran proporcionados a los privilegios, y la fuerza material se encontraba en las mismas manos que la riqueza.[161]

---

[157] Aristóteles, *Política,* III, 3, 4; VI, 4, 5. Heráclides, en los *Fragmentos de las hist. gr.,* tomo II, págs. 217 y 219. *Cf.* Teognis, versos, 8, 502, 525-529.

[158] Para Atenas, véase Jenofonte, *Hiparco,* I, 9. Para Esparta, Jenofonte, *Helénicas,* VI, 4, 10. Para las ciudades griegas en general, Aristóteles, *Política,* VI, 4, 3, edic. Didot, pág. 597. *Cf.* Lisias, *in Alcibiad.,* I, 8; II, 7.

[159] Tales son los ὁπλῖται ἐκ καταλόγου de que habla Tucídides, VI, 43 y VIII, 24. Aristóteles, *Polit.,* V, 2, 8, hace notar que, en la guerra del Peloponeso, las derrotas por tierra diezmaron a la clase rica de Atenas, διὰ τὸ ἐκ καταλόγου στρατεύεσθαι. Para Roma, véase Tito Livio, I, 42; Dionisio, IV, 17-20, VII, 59; Salustio, *Jugurta,* 86; Aulo Gelio, XVI, 10.

[160] Θῆτες οὐκ ἐστρατεύντο, Harpocración, según Aristófanes.

[161] Dos pasajes de Tucídides muestran que, todavía en su tiempo, las cuatro clases eran distintas para el servicio militar. Los hombres de las dos primeras, pentacosiomedimnos y caballeros, servían en la caballería; los hombres de la tercera, zeugitas, eran hoplitas; por eso el historiador indica, como una excepción singular, que se les hubiese empleado como marinos en una necesidad perentoria (III, 16). Por otra parte, al contar Tucídides las víctimas de la peste, los clasifica en tres categorías: caballeros, hoplitas, y en fin, ὁ ἄλλος ὄχλος, la vil muchedumbre (III, 87). Poco a poco, los tetas ingresaron en el ejército (Tucíd., VI, 43; Antfón, en Harpocración, Vº Θῆτες).

Así hubo, en casi todas las ciudades cuya historia nos es conocida, un período durante el cual la clase rica, o cuando menos, la clase holgada, estuvo en posesión del gobierno. Este régimen político tuvo sus méritos, como todo régimen puede tener los suyos cuando está conforme a las costumbres de la época y las creencias no le son contrarias. La nobleza sacerdotal de la época precedente había prestado seguramente, grandes servicios, pues fue ella la que, por primera vez, estableció leyes y fundó gobiernos regulares. Durante varios siglos hizo vivir en calma y con dignidad a las sociedades humanas. La aristocracia de la riqueza tuvo otro mérito: imprimió a la sociedad y a la inteligencia un nuevo impulso. Salida del trabajo bajo todas sus formas, lo honró y lo estimuló. Este nuevo régimen daba el máximo de valor político al hombre más laborioso, más activo o más hábil; resultaba, pues, favorable al progreso de la industria y del comercio; también favorecía al progreso intelectual, pues la adquisición de esa riqueza, que, de ordinario, se perdía o se ganaba según el mérito de cada cual, hacía de la instrucción la primera necesidad, y de la inteligencia el más poderoso resorte de los negocios humanos. No es, pues, de sorprender que, bajo este régimen, Grecia y Roma hayan ampliado los límites de su cultura intelectual y hecho avanzar su civilización.

La clase rica no conservó el imperio tanto tiempo como la antigua nobleza hereditaria. Sus títulos a la dominación no eran del mismo valor. No poseía el carácter sagrado de que el antiguo eupátrida estaba investido; no reinaba en virtud de las creencias y por voluntad de los dioses. No tenía en sí misma nada que ejerciese influencia sobre la conciencia y que obligase al hombre a someterse. Generalmente, el hombre sólo se inclina ante lo que cree ser el derecho, o ante lo que considera como muy por encima de él. Pudo postrarse mucho tiempo ante la superioridad religiosa del eupátrida, que decía la oración y poseía los dioses. Pero la riqueza no lo subyugaba. Ante la riqueza, el sentimiento más ordinario no es de respeto, sino de envidia. La desigualdad política que resultaba de la diferencia de fortunas pareció pronto una iniquidad, y los hombres trabajaron por hacerla desaparecer.

Por otra parte, una vez iniciada la serie de revoluciones, no debía detenerse. Los viejos principios se habían arruinado y ya no quedaban tradiciones ni reglas fijas. Existía un sentimiento general de la inestabilidad de las cosas, que hacía que ninguna constitución fuese capaz de durar mucho. La nueva aristocracia fue combatida, pues, como lo había sido la antigua; los pobres quisieron ser ciudadanos y procuraron ingresar también en el cuerpo político.

by Quattrococodrilo

Es imposible entrar en los detalles de esta nueva lucha. La historia de las ciudades se diversifica más y más a medida que se aleja de su origen. Esas ciudades realizan la misma serie de revoluciones, pero éstas revisten variadísimas formas. Puede, al menos, hacerse la observación de que en las ciudades donde el principal elemento de la riqueza consistía en la posesión del terreno, la clase rica ejerció durante más tiempo su dominio e impuso su respeto, y, al contrario, en las ciudades como Atenas, donde había pocas fortunas territoriales y la riqueza provenía, sobre todo, de la industria y del comercio, la inestabilidad de las fortunas despertó más pronto la ambición o la esperanza de las clases inferiores, y la aristocracia fue más pronto atacada.

Los ricos de Roma resistieron mucho mejor que los de Grecia, y esto obedece a causas que luego diremos. Pero al leer la historia griega obsérvase, con alguna sorpresa, cuán débilmente se defendió la nueva aristocracia. Verdad es que no podía, como los eupátridas, oponer a sus adversarios el grande y poderoso argumento de la tradición y de la piedad. Tampoco podía invocar en su ayuda a los antepasados y a los dioses. No tenía ningún punto de apoyo en sus propias creencias; no tenía fe en la legitimidad de sus privilegios.

Sin duda, poseía la fuerza de las armas; pero hasta esta superioridad llegó a faltarle. Las constituciones que los Estados se dan, seguramente durarían más si cada Estado pudiera subsistir en el aislamiento, o si al menos pudiera vivir siempre en paz. Pero la guerra entorpece los engranajes de las constituciones y apresura los cambios. Pues bien; entre las ciudades de Grecia e Italia, el estado de guerra era casi perpetuo. El servicio militar era más abrumador sobre la clase rica, puesto que ella ocupaba la primera fila en las batallas. Frecuentemente, al retornar de una campaña, entraba en la ciudad diezmada y débil, imposibilitada, por tanto, para hacer frente al partido popular. En Tarento, por ejemplo, la clase alta había perdido la mayor parte de sus miembros en una guerra contra los yapiges, y la democracia se instauró inmediatamente en la ciudad. Lo mismo ocurrió en Argos, unos treinta años antes: a consecuencia de una guerra desgraciada contra los espartanos, el número de los verdaderos ciudadanos era tan exiguo, que hubo necesidad de conceder el derecho de ciudad a una multitud de *periecos*.[162] Para no tener que llegar a este extremo, Esparta cuidaba mucho la sangre de los verdaderos espartanos. En cuanto a Roma, sus guerras continuas explican en gran parte sus revoluciones. La guerra destruyó primero su patriciado: de las trescientas familias

[162] Aristóteles, *Política*, V, 2, 3.

que contaba esta casta bajo los reyes, apenas quedó un tercio tras la conquista del Samnio. La guerra hizo presa enseguida de la plebe primitiva, esa plebe rica y valerosa que nutría las cinco clases y formaba las legiones.

Uno de los efectos de la guerra era que las ciudades se veían obligadas, casi siempre, a dar armas a las clases inferiores. Por eso en Atenas y en todas las ciudades marítimas, la necesidad de una marina y los combates marítimos dieron a las clases pobres la importancia que las constituciones les negaban. Los tetas, elevados a la categoría de remeros, de marineros y aun de soldados, y dependiendo de ellos la salud de la patria, se sintieron necesarios y se hicieron audaces. Tal fue el origen de la democracia ateniense. Esparta sentía miedo a la guerra. En Tucídides puede verse su lentitud y su repugnancia a entrar en campaña. A su pesar se vio arrastrada a la guerra del Peloponeso; ¡cuántos esfuerzos hizo por abandonarla! Es que Esparta se sentía obligada a armar a sus ὑπομείονες, a sus neodámodas, a sus motaces, a sus laconios y hasta a sus ilotas; sabía muy bien que cualquier guerra, obligándola a armar a esas clases que oprimía, poníala en peligro de una revolución y que al regreso del ejército tendría que soportar la ley de sus ilotas, o encontrar el medio de matarlos sin ruido.[163] Los plebeyos calumniaban al Senado de Roma cuando le acusaban de buscar siempre nuevas guerras. El Senado era demasiado hábil. Sabía lo que esas guerras le costaban en concesiones y fracasos en el foro. Pero no podía eludirlas, pues Roma estaba rodeada de enemigos.

Está, pues, fuera de toda duda que la guerra ha reducido paulatinamente la distancia que la aristocracia de la riqueza había puesto entre ella y las clases inferiores. De ahí resultó que las constituciones se encontraron muy pronto en desacuerdo con el estado social y que hubo necesidad de modificarlas. Además, debe reconocerse que cualquier privilegio estaba necesariamente en contradicción con el principio que entonces gobernaba a los hombres. El interés público no era un principio de tal naturaleza que autorizase a conservar mucho tiempo la desigualdad. Conducía inevitablemente a las sociedades en derechura a la democracia.

Tan cierto es eso que, un poco antes o un poco después, fue necesario en todas partes dar a los hombres libres derechos políticos. Desde que la plebe romana quiso tener comicios propios, tuvo que admitir a los proletarios y no pudo introducir en ellos la división por clases. La mayoría de las ciudades vieron así la formación de asambleas verdaderamente populares, y el sufragio universal quedó establecido.

[163] Véase lo que refiere Tucídides, IV, 80.

by Quattrococodrilo

El derecho de sufragio tenía entonces un valor incomparablemente mayor que en los Estados modernos. Mediante él, el último de los ciudadanos intervenía en todos los negocios, nombraba a los magistrados, elaboraba las leyes, dictaba justicia, decidía de la paz o de la guerra y redactaba los tratados de alianza. Bastó, pues, esta extensión del derecho de sufragio para que el gobierno fuese verdaderamente democrático.

Conviene hacer una última observación. Quizá se hubiese evitado el advenimiento de la democracia de haberse podido fundar lo que Tucídides llama ὀλιγαρχία ἰσόνμος, es decir, el gobierno para algunos y la libertad para todos. Pero los griegos no poseían una idea clara de la libertad; los derechos individuales carecieron siempre de garantías entre ellos. Sabemos por Tucídides, quien ciertamente no es sospechoso de celo excesivo por el gobierno democrático, que bajo la dominación de la oligarquía, el pueblo estaba expuesto a muchas vejaciones, a condenas arbitrarias, a ejecuciones violentas. Leemos en este historiador "que se necesitaba del régimen democrático para que los pobres tuviesen un refugio y los ricos un freno". Los griegos jamás supieron conciliar la igualdad civil con la desigualdad política. Para que el pobre no fuese lesionado en sus intereses personales, les pareció necesario que tuviese un derecho de sufragio, que fuese juez en los tribunales y que pudiera ser magistrado. Además, si recordamos que entre los griegos el Estado era un poder absoluto y que ningún derecho individual podía alzarse contra él, comprenderemos el inmenso interés que tenía cada hombre, aun el más humilde, por poseer derechos políticos, es decir, por formar parte del gobierno. Siendo el soberano colectivo tan omnipotente, el hombre sólo podía significar algo siendo miembro de ese soberano. Su seguridad y su dignidad dependían de tal condición. Se deseaba poseer los derechos políticos, no para gozar de la verdadera libertad, sino para tener al menos lo que pudiera sustituirla.

CAPÍTULO XI

REGLAS DEL GOBIERNO DEMOCRÁTICO; EJEMPLO DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE

A medida que las revoluciones seguían su curso y que la sociedad se alejaba del antiguo régimen, el gobierno de los hombres se hacía más difícil. Necesitábanse reglas más minuciosas, engranajes más numerosos y delicados. Esto es lo que puede verse en el ejemplo del gobierno ateniense.

Atenas reunía gran número de magistrados. En primer lugar, había conservado todos los de la época precedente: el arconta, que daba su nombre al año y velaba por la perpetuidad de los cultos domésticos; el rey, que celebraba los sacrificios; el polemarca, que figuraba como jefe del ejército y juzgaba a los extranjeros; los seis tesmotetas, que parecían dictar justicia y que, en realidad, sólo presidían los grandes jurados. También tenía los diez ἱερόποιοι, que consultaban los oráculos y celebraban algunos sacrificios; los παράσιτοι, que acompañaban al arconta y al rey en las ceremonias; los diez atlotetas, que permanecían cuatro años en ejercicio para preparar la fiesta de Atenas; en fin, los pritanos, que, en número de cincuenta, estaban permanentemente reunidos para velar por la conservación del hogar público y la continuación de las comidas sagradas. Por esta lista se ve que Atenas seguía fiel a las tradiciones del tiempo antiguo: tantas revoluciones no habían logrado aún destruir ese respeto supersticioso. Nadie osaba romper con las antiguas formas de la religión nacional: la democracia continuaba el culto instituido por los eupátridas.

Venían luego los magistrados especialmente creados por la democracia, que no eran sacerdotes, y que velaban por los intereses materiales de la ciudad. Eran, en primer lugar, los diez estrategas, que se ocupaban en los negocios de la guerra y de la política; luego, los diez astínomos, que tenían el cuidado de la policía; los diez agoránomos, que vigilaban los mercados de la ciudad y del Pireo; los quince sitofilaquios, que vigilaban la venta del trigo; los quince metrónomos, que controlaban los pesos y las medidas; los diez custodios del tesoro; los diez receptores de cuentas; los *once,* encargados de ejecutar las sentencias. Añadid que la mayor parte de esas magistraturas se repetían en cada tribu y en cada demo. En el Ática, el menor grupo de población tenía su arconta, su sacerdote, su secretario, su receptor, su jefe militar. Casi no podía darse un paso en la ciudad o en el campo sin encontrar algún magistrado.

Estas funciones eran anuales. Resultaba, pues, que apenas había hombre que no esperase ejercer alguna de ellas. Los magistrados-sacerdotes se escogían a la suerte. Los magistrados que sólo ejercían funciones de orden público eran elegidos por el pueblo. Sin embargo, se adoptaba una precaución contra los caprichos de la suerte o del sufragio universal: cada nuevo electo sufría un examen, o ante el Senado, o ante los magistrados que cesaban en su cargo, o, en fin, ante el Areópago; no se le exigían pruebas de capacidad o de talento, pero se abría una información sobre la probidad del hombre y sobre su familia;

by Quattrococodrilo

también se exigía que cada magistrado tuviese un patrimonio consistente en tierras.[164]

Parecerá que esos magistrados, elegidos por los sufragios de sus iguales, nombrados sólo por un año, responsables y aun revocables, deberían tener poco prestigio y autoridad. Sin embargo, basta leer a Tucídides y a Jenofonte para convencerse de que eran respetados y obedecidos. En el carácter de los antiguos, aun de los atenienses, ha habido siempre gran facilidad para plegarse a una disciplina. Quizá era esto consecuencia de los hábitos de obediencia que el gobierno sacerdotal les había imbuido. Estaban acostumbrados a respetar al Estado y a todos los que, en diversos grados, lo representaban. No se les ocurría menospreciar a un magistrado por haber sido elegido por ellos: el sufragio se consideraba como una de las fuentes más santas de la autoridad.[165]

Sobre los magistrados, que sólo tenían la misión de hacer ejecutar las leyes, estaba el Senado. Éste sólo era un cuerpo deliberante, una especie de Consejo de Estado; no obraba, no legislaba, no ejercía ninguna soberanía. No se veía ningún inconveniente en que se renovase cada año, pues no exigía de sus miembros ni inteligencia superior ni gran experiencia. Componíase de los cincuenta pritanos de cada tribu, que ejercían por turno las funciones sagradas, y deliberaban durante todo el año sobre los intereses religiosos o políticos de la ciudad. Quizá porque el Senado sólo era en su origen la reunión de los pritanos, esto es, de los sacerdotes anuales del hogar, se conservó la costumbre de nombrarlo por medio de la suerte. Es justo añadir que, cuando la suerte había decidido, cada uno era sometido a prueba y quedaba rechazado si no parecía suficientemente honorable.[166]

Sobre el Senado mismo estaba la asamblea del pueblo. Éste era el verdadero soberano.

Pero así como en las monarquías bien constituidas, el monarca se rodea de precauciones contra sus propios caprichos y errores, así también la democracia tenía reglas invariables a las que se sometía.

[164] Dinarco, *adv. Demosthenem*, 71: τοὺς νόμους προλέγειν τῷ στρατηγῷ, τὴν παρὰ τοῦ δήμου πίστιν ἀξιοῦντι λαμβάνειν, παιδοποιεῖσθαι κατὰ τοὺς νόμους καὶ γῆν ἐντὸς ὅρων κεκτῆσθαι.

[165] No quiere decir esto que el magistrado de Atenas haya sido tan respetado y, sobre todo, tan temido como los éforos de Esparta o los cónsules de Roma. Cada magistrado ateniense no sólo debía rendir cuentas al expirar su cargo, sino que, hasta en el mismo año de su magistratura, podía ser destituido por un voto del pueblo (Aristóteles, en Harpocración, V° κυρία, Pollux, VIII, 87; Demóstenes, *in Timotheum*, 9). Los casos de semejante destitución son relativamente muy escasos.

[166] Esquines, *in Ctesiph.*, 2. Demóstenes, *in Neœram*, 3. Lisias, *in Philon.*, 2. Harpocración, V° ἐπιλαχών.

La asamblea era convocada por los pritanos o los estrategas. Reuníase en un recinto consagrado por la religión; por la mañana, los sacerdotes daban la vuelta al Pnix inmolando víctimas e invocando la protección de los dioses. El pueblo tomaba asiento en bancos de piedra. En una especie de estrado elevado se colocaban los pritanos o los proedras que presidían la asamblea. Cuando todos se habían sentado, un sacerdote (κήρυξ) alzaba la voz: "Guardad silencio, decía, el silencio religioso (ευφημία); rogad a los dioses y a las diosas (aquí nombraba a las principales divinidades del país) a fin de que todo ocurra del mejor modo en esta asamblea para el mayor beneficio de Atenas y felicidad de los ciudadanos." El pueblo, o alguien en su nombre, respondía: "Invocamos a los dioses para que protejan la ciudad. ¡Qué prevalezca el parecer del más sabio! ¡Sea maldito el que nos diere malos consejos, el que pretendiere cambiar los decretos y las leyes, o el que revelare nuestros secretos al enemigo!"[167]

A una orden del presidente, el heraldo anunciaba el asunto en que la asamblea debía ocuparse. Lo que se presentaba al pueblo tenía que haber sido discutido previamente por el Senado. El pueblo carecía de lo que en el estilo moderno se llama iniciativa; el Senado le presentaba un proyecto de decreto; podía rechazarlo o admitirlo; pero no podía deliberar sobre otra cosa.

Cuando el heraldo había leído el proyecto de decreto, comenzaba la discusión. El heraldo decía: "¿Quién quiere tomar la palabra?" Los oradores subían a la tribuna por orden de edad. Podían hablar todos, sin distinción de fortuna ni de profesión, siempre que hubiesen acreditado que gozaban de los derechos políticos, que no eran deudores del Estado, que eran puras sus costumbres, que estaban unidos en legítimo matrimonio, que poseían tierras en el Ática que habían cumplido todos los deberes con sus padres, que habían concurrido a todas las expediciones militares a que habían sido llamados y que no habían arrojado su escudo en ningún combate.[168]

Adoptadas estas precauciones contra la elocuencia, el pueblo se entregaba en seguida a ella sin reservas. Los atenienses, como dice Tucídides, no creían que la palabra dañase a la acción. Al contrario, sentían la necesidad de estar bien informados. La política ya no era materia de tradición y de fe, como en el régimen precedente. Era necesario

[167] Esquines, *in Timarch.*, 23: *in Ctesiph.*, 2-6. Dinarco, *in Aristogit.*, 14: ὁ νόμος κελεύει εὐξάμενον τὸν κήρυκα μετ' εὐφημίας πολλῆς, οὕτως ὑμῖν τὸ βουλεύεσθαι δίδοναι. Demóstenes, π. παραπρεσβ., 70: ταῦθ' ὕπερ ὑμῶν καθ' ἑκαστὴν τὴν ἐκκλησίαν εὔχεται ὁ κήρυξ νόμω προστεταγμένα. *Cf.* Aristófanes, *Tesmof.*, 295-350. Pollux, VIII, 104.

[168] Δοκιμασία ρητόρων. Esquines, *in Timarchum*, 27-33. Dinarco, *in Demostenem*, 71.

by Quattrococodrilo

reflexionar y pesar las razones. La discusión era necesaria, pues todo negocio era más o menos oscuro, y sólo la palabra podía poner la verdad a plena luz. El pueblo ateniense quería que cada asunto se le expusiese en todos sus aspectos, y que se le mostrase claramente el pro y el contra. Estimaba grandemente a sus oradores; dícese que los retribuía con dinero por cada discurso pronunciado en la tribuna.[169] Aun hacía más: los escuchaba, pues no hay que figurarse a una muchedumbre turbulenta y ruidosa. La actitud del pueblo más bien era todo lo contrario: el poeta cómico lo representa escuchando con la boca abierta, inmóvil en sus bancos de piedra.[170] Los historiadores y oradores nos describen con frecuencia esas reuniones populares: casi nunca vemos que se interrumpa a un orador; llámese Pericles o Cleón, Esquines o Demóstenes, el pueblo está atento; que se le halague o que se le reprenda, escucha. Con laudable paciencia deja expresar las opiniones más contradictorias. Algunas veces se levantan murmullos, nunca gritos ni silbidos. El orador, diga lo que diga, puede llegar siempre al término de su discurso.

En Esparta apenas se conoce la elocuencia. Quiere decir que los principios de gobierno no son los mismos. La aristocracia aún gobierna, y posee tradiciones fijas que la dispensan de debatir largamente el pro y el contra de cada cuestión. En Atenas, el pueblo quiere informarse, y sólo se decide tras un debate contradictorio; sólo obra cuando está convencido o cree estarlo. Para poner en juego el sufragio universal se necesita la palabra; la elocuencia es el resorte del gobierno democrático. Por eso los oradores reciben pronto el título de *demagogos,* es decir, conductores de la ciudad. En efecto, son ellos quienes la hacen obrar y determinan todas sus resoluciones.

Se había previsto el caso de que un orador hiciese una proposición contraria a las leyes existentes. Atenas tenía magistrados especiales, a los que llamaba guardianes de las leyes. En número de siete, vigilaban la asamblea desde altos asientos, y parecían representar a la ley, que está por encima del pueblo mismo. Si veían que una ley era atacada, interrumpían al orador en medio de su discurso y ordenaban la inmediata disolución de la asamblea. El pueblo se retiraba sin tener derecho a la emisión de los sufragios.[171]

---

[169] Esto es, al menos, lo que da a entender Aristófanes, *Avispas,* 691, φέρει τὸ συνηγορικὸν, δραχμὴν. El Escoliasta añade: ἐλάμβανον οἱ ῥήτορες δραχμὴν ὅτι συνηγόρουν ὑπὲρ τῆς πόλεως.

[170] Aristófanes, *Caballeros,* 1119.

[171] Pollux, VIII, 94. Filócoro, *Fragm.,* colec. Didot, pág. 497.

Había una ley, poco aplicable en verdad, que castigaba al orador convencido de haber dado un mal consejo al pueblo. Había otra que prohibía el acceso a la tribuna al orador que hubiese aconsejado tres veces resoluciones contrarias a las leyes existentes.[172]

Atenas sabía perfectamente que la democracia sólo podía sostenerse por el respeto a las leyes. La misión de buscar los cambios que conviniese aportar a la legislación pertenecía especialmente a los tesmotetas. Sus proposiciones las presentaban al Senado, que tenía el derecho de rechazarlas, pero no de convertirlas en leyes. En caso de aprobación, el Senado convocaba a la asamblea y le comunicaba el proyecto de los tesmotetas. Pero el pueblo no podía resolver nada inmediatamente; difería la discusión para otro día, y, entretanto, designaba a cinco oradores con la misión especial de defender la antigua ley y poner de relieve los inconvenientes de la innovación propuesta. En el día designado reuníase de nuevo el pueblo, y escuchaba primeramente a los oradores encargados de defender las antiguas leyes, y luego a los que sustentaban las nuevas. Oídos los discursos, el pueblo aún no decidía. Contentábase con nombrar una comisión muy numerosa, pero compuesta exclusivamente de hombres que hubiesen ejercido las funciones de juez. Esta comisión volvía a examinar el asunto, oía de nuevo a los oradores, discutía y deliberaba. Si rechazaba la ley propuesta, su sentencia no tenía apelación. Si la aprobaba, volvía a reunirse el pueblo, que debía, en fin, votar en esta tercera vez, y cuyos sufragios convertían la proposición en ley.[173]

A pesar de tanta prudencia, podía ocurrir que una proposición injusta o funesta quedase aprobada. Pero la nueva ley ostentaba por siempre el nombre de su autor, quien, andando el tiempo, podía ser perseguido en justicia y castigado. El pueblo, como verdadero soberano, era considerado como impecable; pero cada orador era siempre responsable del consejo que había dado.[174]

Tales eran las reglas a que la democracía obedecía. No debe concluirse de lo expuesto que estuviese exenta de cometer faltas. Sea cualquiera la forma del gobierno, monarquía, aristocracia, democracia, hay días en que gobierna la razón y días en que gobierna la pasión. Ninguna constitución suprimió jamás las debilidades y los vicios de

[172] Ateneo, X, 73. Pollux, VIII, 52. Véase S. Perrot, *Historia del derecho público de Atenas,* cap. II.

[173] Véanse sobre estos puntos de la constitución ateniense los dos discursos de Demóstenes, contra Leptino y contra Timócrates; Esquines, *in Ctesiphontem,* 38-40; Andócides, *de Mysteriis,* 83-84; Pollux, VIII, 101.

[174] Tucídides, III, 43. Demóstenes, *in Timocratem.*

by Quattrococodrilo

la naturaleza humana. Cuanto más minuciosas son las reglas, tanto más indican que la dirección de la sociedad es difícil y está llena de peligros. La democracia sólo podía durar a fuerza de prudencia.

Admira el gran trabajo que esta democracia exigía de los hombres. Era un gobierno laboriosísimo. Ved cómo pasa la vida de un ateniense. Un día se le llama a la asamblea de su demo y tiene que deliberar sobre los intereses religiosos o financieros de esta pequeña asociación. Otro día se le convoca a la asamblea de su tribu; trátase de organizar una fiesta religiosa o de examinar los gastos; de redactar decretos o de nombrar jefes y jueces. Tres veces por mes, regularmente, es preciso que asista a la asamblea general del pueblo; no tiene el derecho de faltar a ella. La sesión es larga, y no concurre solamente para votar: llegado desde la mañana, es necesario que permanezca hasta hora muy avanzada del día para escuchar a los oradores. Sólo puede votar cuando ha estado presente desde la apertura de la sesión y ha oído todos los discursos. Este voto es para él una de las cuestiones más serias; unas veces se trata de nombrar a sus jefes políticos y militares, esto es, a quienes va a confiar por un año sus intereses y su vida; otras, se trata de crear un impuesto o de cambiar una ley; otras, en fin, ha de votar sobre la guerra, sabiendo perfectamente que en ella habrá de dar su sangre o la de su hijo. Los intereses individuales están inseparablemente unidos al interés del Estado. El hombre no puede ser indiferente ni ligero. Si se engaña, sabe que muy pronto sufrirá las consecuencias, y que en cada voto empeña su fortuna y su vida. El día en que se decidió la desgraciada expedición a Sicilia, no había un solo ciudadano ignorante de que alguno de los suyos tomaría parte en ella, y de que debía aplicar toda la atención de su espíritu para contrapesar todas las ventajas que ofrecía tal guerra y todos los peligros que implicaba. Importaba grandemente reflexionar e informarse bien; pues un fracaso de la patria significaba para cada ciudadano una disminución de su dignidad personal, de su seguridad y de su riqueza.

El deber del ciudadano no se circunscribía a votar. Cuando le tocaba su turno, debía ser magistrado en su demo o en su tribu. Uno de cada dos años, por término medio,[175] era heliasta, es decir, juez, y se pasaba todo el año en los tribunales, ocupado en escuchar a los litigantes y en aplicar las leyes. Apenas había ciudadano que por dos veces en su vida no formase parte del Senado de los Quinientos. Entonces, y

[175] Créese que había 6,000 heliastas entre 18,000 ciudadanos; pero hay que eliminar de esta última cifra a todos los que no tenían treinta años, a los enfermos, a los ausentes, a los que estaban en campaña, a los inculpados de *atimia*, en fin, a los que eran manifiestamente incapaces de juzgar.

durante un año, tomaba asiento en él cada día, mañana y tarde, escuchando los informes de los magistrados y haciéndolos rendir cuentas, respondiendo a los embajadores extranjeros, redactando las instrucciones de los embajadores atenienses, examinando todos los negocios que habían de someterse al pueblo y preparando todos los decretos. En fin, podía ser magistrado de la ciudad, arconta, estratega, astínomo, si la suerte o el sufragio lo designaba. Compréndese, pues, que era ardua carga el ser ciudadano de un Estado democrático; que el serlo era bastante para ocupar casi toda la existencia, y dejaba muy poco tiempo para los trabajos personales y la vida doméstica. Así, decía Aristóteles muy justamente que el hombre que necesitaba trabajar para vivir no podía ser ciudadano. Tales eran las exigencias de la democracia. El ciudadano, como el funcionario público de nuestros días, se debía todo entero al Estado. Le daba su sangre en la guerra, su tiempo en la paz. No le era lícito dejar a un lado los negocios públicos para ocuparse más asiduamente en los suyos. Más bien tenía que descuidar los suyos para trabajar en provecho de la ciudad. Los hombres pasaban su vida ocupados en gobernarse. La democracia sólo podía durar a condición del trabajo incesante de todos sus ciudadanos. A poco que el celo se enfriase, tendría que perecer o corromperse.

Capítulo XII

RICOS Y POBRES; LA DEMOCRACIA SUCUMBE; LOS TIRANOS POPULARES

Cuando la serie de revoluciones hubo aportado la igualdad entre los hombres, y ya no hubo ocasión de combatir en nombre de los principios y de los derechos, los hombres se hicieron la guerra estimulados por los intereses. Este nuevo período de la historia de las ciudades no comenzó al mismo tiempo para todas. En unas siguió muy de cerca a la instauración de la democracia; en otras sólo se manifestó cuando hubieron pasado varias generaciones que habían sabido gobernarse con calma. Pero, pronto o tarde, todas las ciudades cayeron en deplorables luchas.

A medida que las ciudades se alejaban del antiguo régimen, formábase una clase pobre. Antes, cuando cada hombre formaba parte de una *gens* y tenía su señor, casi se desconocía la miseria. El hombre era sustentado por su jefe, y éste, a quien debía obediencia, debíale, a su vez, el subvenir a todas sus necesidades. Pero las revoluciones, que

by Quattrococodrilo

habían disuelto el γένος, también habían cambiado las condiciones de la vida humana. El día en que el hombre se libertó de los lazos de la clientela, vio levantarse ante sí las necesidades y las dificultades de la existencia. La vida se hizo más independiente, pero también más laboriosa y sujeta a más accidentes. Cada cual tuvo en adelante el cuidado de su bienestar, cada cual su goce y su trabajo. El uno se enriqueció por su actividad o su buena fortuna; el otro quedó pobre. La desigualdad de riqueza es inevitable en toda sociedad que no quiera persistir en el estado patriarcal o en el estado de tribu.

La democracia no suprimió la miseria; al contrario, la hizo más sensible. La igualdad de derechos políticos puso más de manifiesto aun la desigualdad de las condiciones.

Como no existía ninguna autoridad que se elevase a la vez sobre ricos y pobres, y que pudiera obligarlos a permanecer en paz, hubiese sido de desear que los principios económicos y las condiciones del trabajo fueran tales, que ambas clases se viesen forzadas a vivir en buena inteligencia. Hubiera sido preciso, por ejemplo, que mutuamente se necesitasen, que el rico sólo pudiera enriquecerse solicitando del pobre su trabajo, y que el pobre encontrase los medios de vivir dando su trabajo al rico. La desigualdad de las fortunas hubiese estimulado entonces la actividad e inteligencia del hombre y no hubiese engendrado la corrupción y la guerra civil.

Pero muchas ciudades carecían absolutamente de industria y de comercio: no tenían, pues, el recurso de aumentar la suma de la riqueza pública para dar alguna parte de ella al pobre sin despojar a nadie. Donde existía el comercio, casi todos los beneficios eran para el rico, a consecuencia del valor exagerado del dinero. Donde había industria, casi todos los trabajadores eran esclavos. Sábese que el rico de Atenas o de Roma tenía en su casa talleres para tejedores, cinceladores, armeros, todos ellos esclavos. Hasta las profesiones liberales estaban poco menos que cerradas al ciudadano. El médico solía ser un esclavo, que curaba a los enfermos en provecho de su amo. El empleado de la banca, muchos arquitectos, los constructores de barcos, los bajos funcionarios del Estado, eran esclavos. La esclavitud era un azote para la misma sociedad libre. El ciudadano encontraba pocos empleos, poco trabajo. La falta de ocupación le hacía pronto perezoso. Como sólo veía trabajar a los esclavos, despreciaba el trabajo. Así, los hábitos económicos, las disposiciones morales, los prejuicios, todo se confabulaba para impedir que el pobre saliese de su miseria y que viviese honestamente. La riqueza y la pobreza no estaban organizadas de suerte que pudieran convivir en paz.

El pobre poseía la igualdad de derechos. Pero seguramente que sus sufrimientos diarios le hacían pensar que hubiese sido preferible la igualdad de fortunas. Y no pasó mucho tiempo sin advertir que la igualdad que poseía podría servirle para conquistar la que le faltaba, y que, dueño del sufragio, podría ser dueño de la riqueza.

Comenzó queriendo vivir de su derecho de sufragio. Exigió un pago por asistir a la asamblea o por juzgar en los tribunales.[176] Si la ciudad no era bastante rica para subvenir a tales gastos, al pobre le quedaban otros recursos. Vendía su voto, y como las ocasiones de votar eran frecuentes, podía vivir. En Roma se ejercía este tráfico regularmente y a plena luz; en Atenas era más discreto. En Roma, donde el pobre no entraba en los tribunales, se vendía como testigo; en Atenas, como juez. Todo esto no sacaba al pobre de su miseria y le sumía en la degradación.

Como estos expedientes no bastaban, el pobre empleó medios más enérgicos. Organizó una guerra en regla contra la riqueza. Esta guerra se disfrazó al principio con formas legales: se cargó a los ricos con todos los gastos públicos, se les colmó de impuestos, se les hizo construir trirremes, se pidió que diesen fiestas al pueblo.[177] Luego se multiplicaron las multas en los juicios; se decretó la confiscación de bienes por las más ligeras faltas. ¿Quién puede decir cuántos hombres fueron desterrados por la única razón de ser ricos? La fortuna del desterrado ingresaba en el tesoro público, de donde luego se filtraba en forma de trióbolo para repartirse entre los pobres. Pero ni eso bastaba, pues el número de pobres aumentaba sin cesar. En muchas ciudades llegaron los pobres a ejercer entonces su derecho de sufragio para decretar una abolición de deudas, o una confiscación en masa y una subversión general.

Durante las épocas anteriores se había respetado el derecho de propiedad, porque tenía por fundamento una creencia religiosa. Mientras cada patrimonio estuvo afecto a un culto y se le reputó inseparable de los dioses domésticos de una familia, nadie hubiera pensado que existiese el derecho de despojar a un hombre de su campo. Pero en la época a que nos han conducido las revoluciones, las viejas creencias

[176] Μισθὸs ἐκκλησιαστικός, Aristófanes, *Eccles.*, 280 y siguiente.—Μισθὸs δικαστικός. Aristóteles, *Polit.*, II, 9, 3; Aristófanes. *Caballeros*, 51, 255; *Avispas*, 682.

[177] Jenofonte, *Resp. Aten.*, 1, 13: Χορηγοῦσιν οἱ πλούσιοι, χορηγεῖται δὲ ὁ δῆμος, τριηραρχοῦσι καί γυμνασιαρχοῦσιν οἱ πλούσιοι, ὁ δὲ δῆμος τριηραρχεῖται καί γυμνασιαρχεῖται. Ἀξιοῖ οὖν ἀργύριον λαμβάνειν ὁ δῆμος καί ᾄδων καί τρέχων καὶ ὀρχούμενος, ἵνα αὐτός τε ἔχῃ καί οἱ πλούσιοι πενέστεροι γίγνωνται. *Cf.* Aristófanes, *Caballeros*, v. 293 y siguiente.

by Quattrococodrilo

habían sido abandonadas y la religión de la propiedad había desaparecido. La riqueza ya no es un terreno sagrado e inviolable. Tampoco un don de los dioses, sino del azar. Alienta el deseo de apoderarse de ella despojando al que la posee, y este deseo, que antaño hubiese parecido una impiedad, comienza a parecer legítimo. Ya no se reconoce el principio superior que consagra el derecho de propiedad: cada cual sólo siente su propia necesidad y por ella mide su derecho.

Ya hemos dicho que la ciudad, sobre todo entre los griegos, tenía un poder ilimitado; que se desconocía la libertad y que el derecho individual no era nada frente a la voluntad del Estado. De ahí resultó que la mayoría de los sufragios podía decretar la confiscación de los bienes de los ricos, y que los griegos no veían en eso ilegalidad ni injusticia. Lo que el Estado acordaba, eso era el derecho. Esta ausencia de libertad individual ha sido una causa de grandes desgracias y desórdenes para Grecia. Roma, que respetaba un poco más el derecho del hombre, sufrió menos.

Plutarco refiere que en Megara, después de una insurrección, se decretó que las deudas quedarían abolidas, y que los acreedores, amén de perder su capital, tendrían que reembolsar los intereses ya pagados.[178]

"En Megara, como en otras ciudades —dice Aristóteles—,[179] el partido popular se apoderó del poder y comenzó decretando la confiscación de los bienes contra algunas familias ricas. Pero puesto en este camino, ya no le fue posible detenerse. Cada día se necesitaron nuevas víctimas, y al fin el número de ricos despojados y desterrados fue tan grande, que formaron un ejército."

En 412, "el pueblo de Samos hizo perecer a doscientos de sus adversarios, desterró a otros cuatrocientos y se repartió sus tierras y casas".[180]

En Siracusa, apenas el pueblo se libertó del tirano Dionisio, cuando en la primera asamblea decretó el reparto de las tierras.[181]

En este período de la historia griega, siempre que vemos una guerra civil, los ricos están en un partido y los pobres en el otro. Los pobres quieren apoderarse de la riqueza, y los ricos quieren conservarla o recuperarla. "En cada guerra civil —dice un historiador griego— se trata de cambiar las fortunas."[182] Cada demagogo hacía como el Mol-

[178] Plutarco, *Cuest. griegas,* 18.
[179] Aristóteles, *Política.* V, 4, 3.
[180] Tucídides, VIII, 21.
[181] Plutarco, *Dion,* 37, 48.
[182] Polibio, XV, 21, 3: ἵνα διαιρῶνται τὰς ἀλλήλων οὐσίας.

pógaras de Cíos, que entregaba a la muchedumbre a los que poseían dinero, mataba a unos, desterraba a otros y distribuía sus bienes entre los pobres. Apenas el partido popular adquirió preponderancia en Mesena, desterró a los ricos y distribuyó sus tierras.[183]

Entre los antiguos, las clases superiores jamás tuvieron la necesaria inteligencia y habilidad para encauzar a los pobres hacia el trabajo y ayudarlos a salir honrosamente de la miseria y de la corrupción. Algunos hombres de corazón lo intentaron, pero ineficazmente. De donde resultó que las ciudades fluctuaban siempre entre dos revoluciones: una que despojaba a los ricos, otra que les devolvía sus riquezas. Esta situación duró desde la guerra del Peloponeso hasta la conquista de Grecia por los romanos.

En cada ciudad, el rico y el pobre eran dos enemigos que vivían uno al lado del otro; el uno, envidiando la riqueza; el otro, viendo su riqueza envidiada. Ninguna relación entre ambos, ningún servicio, ningún trabajo que los uniese. El pobre sólo podía adquirir la riqueza despojando al rico. El rico sólo podía defenderla con extremada habilidad o con la fuerza. Se veían con miradas llenas de odio. En cada ciudad había una doble conspiración: los pobres conspiraban por codicia; los ricos, por miedo. Aristóteles dice que los ricos pronunciaban este jura-mento: "Juro ser siempre enemigo del pueblo y hacerle todo el mal que pueda."[184]

No es posible decir cuál de ambos partidos cometió más crueldades y crímenes. Los odios extinguían en el corazón todo sentimiento de humanidad. "En Mileto hubo una guerra entre ricos y pobres. Al principio vencieron éstos, y obligaron a los ricos a huir de la ciudad. Pero en seguida, lamentándose de no haber podido degollarlos, cogieron a sus hijos, los reunieron en unas granjas e hicieron que los bueyes los aplastasen bajo sus patas. Los ricos penetraron después en la ciudad y, dueños ya de ella, cogieron, a su vez, a los hijos de los pobres, los untaron de pez y los quemaron vivos."[185]

---

[183] Polibio, VII, 10, edic. Didot.

[184] Aristóteles, *Política*, V, 7, 10. Plutarco, *Lisandro*, 19.

[185] Heráclides del Ponto, en Ateneo, XII, 26. Es muy frecuente acusar a la democracia ateniense de haber dado a Grecia el ejemplo de esos excesos y trastornos. Al contrario, Atenas es casi la única ciudad griega conocida que no haya visto dentro de sus muros esa guerra atroz entre ricos y pobres. Ese pueblo, inteligente y cuerdo, comprendió, desde el día en que comenzaron las revoluciones, que se caminaba hacia un término en que sólo el trabajo podría salvar a la sociedad. Atenas, pues, lo estimuló y lo hizo honroso. Solón había prescrito que los hombres que careciesen de algún trabajo no disfrutasen de derechos políticos. Pericles dispuso que ningún esclavo pusiera mano en la construcción de los grandes monumentos que erigía, reservando todo el trabajo a los hombres libres. Además, la propiedad

by Quattrococodrilo

¿Qué sucedía entonces con la democracia? No fue ésta la responsable, precisamente, de esos excesos y crímenes, pero de ellos fue la primera víctima. Carecía de reglas, y la democracia sólo puede vivir entre reglas muy estrictas y perfectamente observadas. Ya no se veían verdaderos gobiernos en el poder, sino facciones. El magistrado ya no ejercía la autoridad en provecho de la paz y de la ley, sino en provecho de los intereses y de las codicias de un partido. El mando ya no estaba revestido de títulos legítimos ni de carácter sagrado; la obediencia nada tenía ya de voluntaria: siempre constreñida, prometíase siempre un resarcimiento. La ciudad sólo era, como dice Platón, un conjunto de hombres, de los cuales una parte era señora y la otra esclava. Decíase del gobierno que era aristocrático cuando los ricos estaban en el poder; democrático, cuando estaban los pobres. En realidad, la verdadera democracia ya no existía.

A contar del día en que las necesidades y los intereses materiales hicieron irrupción en ella, se alteró y corrompió. La democracia, con los ricos en el poder, se convirtió en una oligarquía violenta; la democracia de los pobres se convirtió en tiranía. Del quinto al segundo siglo antes de nuestra era, vemos en todas las ciudades de Grecia e Italia, todavía con excepción de Roma, que las formas republicanas corren peligro y se han hecho odiosas a un partido. Puede distinguirse claramente quiénes son los que quieren destruirlas y quiénes los que quieren conservarlas. Los ricos, más ilustrados y más altivos, siguen fieles al régimen republicano, mientras que los pobres, para quienes los derechos políticos tienen menos valor, se dan de buen grado a un tirano por jefe. Cuando esta clase pobre, tras múltiples guerras civiles, reconoció que sus victorias de nada servían, que el partido contrario volvía siempre al poder y que, tras largas alternativas de confiscaciones y restituciones, la lucha era interminable, pensó establecer un régimen monárquico que estuviese acorde con sus intereses y que, reprimiendo por siempre al partido contrario, le asegurase para el porvenir los beneficios de su victoria. Por eso creó a los tiranos.

---

estaba de tal modo dividida que, al fin del quinto siglo, se contaban en el pequeño territorio del Ática más de diez mil ciudadanos que eran propietarios territoriales, contra cinco mil solamente que no lo eran (Dionisio de Halicarnaso, *de Lysia,* 32). Por eso Atenas, viviendo bajo un régimen económico algo mejor que el de las otras ciudades griegas, se vio menos turbada que el resto de Grecia. La guerra de los pobres contra los ricos existió allí como en otras partes; pero fue menos violenta y no engendró tan graves desórdenes; se circunscribió a un sistema de impuestos y liturgias que arruinó a la clase rica, a un sistema judicial que la hizo temblar y la aplastó, pero que, al menos, nunca llegó hasta la abolición de las deudas y el reparto de las tierras.

A partir de este momento, los partidos cambiaron de nombre. Ya no se fue aristócrata o demócrata: se combatió por la libertad o por la tiranía. Bajo estas dos palabras, aún era la riqueza y la pobreza las que beligeraban. Libertad significaba el gobierno en que los ricos predominaban y defendían su fortuna; tiranía significaba exactamente lo contrario.

Es un hecho general, y casi sin excepción en la historia de Grecia y de Italia, que los tiranos salen del partido popular y tienen por enemigo al partido aristocrático. "El tirano —dice Aristóteles— sólo tiene la misión de proteger al pueblo contra los ricos; comienza siempre por ser un demagogo, y pertenece a la esencia de la tiranía el combatir a la aristocracia." "El medio de llegar a la tiranía —añade— es conquistar la confianza de la muchedumbre; ahora bien: se gana su confianza declarándose enemigo de los ricos. Así hicieron Pisístrato en Atenas; Teageno en Megara; Dionisio en Siracusa." [186]

El tirano siempre hace guerra a los ricos. Teageno sorprende en los campos de Megara a los rebaños de los ricos y los degüella. En Cumas, Aristodemo abolió las deudas y despojó a los ricos de sus tierras para distribuirlas entre los pobres. Así hicieron Nicocles en Sicione y Aristómaco en Argos. Los escritores nos pintan a todos esos tiranos como muy crueles; no es verosímil que todos lo fuesen por naturaleza; pero lo eran por la necesidad apremiante en que se encontraban de conceder tierras o dinero a los pobres. Sólo podían mantenerse en el poder satisfaciendo la codicia de la muchedumbre y halagando sus pasiones.

El tirano de estas ciudades griegas es un personaje del que nada puede hoy darnos una idea. Es un hombre que vive entre sus súbditos, sin intermediarios ni ministros, y que los castiga directamente. No está en esa posición elevada e independiente que ocupa el soberano de un gran Estado. Tiene todas las pasioncillas del hombre privado; no es insensible a los beneficios de una confiscación; es accesible a la cólera y al deseo de la venganza personal; tiene miedo; sabe que tiene enemigos muy cerca, y que la opinión pública aprueba el asesinato cuando es un tirano el que cae. Adivínase lo que puede ser el gobierno de tal hombre. Excepto dos o tres honrosos casos, los tiranos que se levantaron en todas las ciudades griegas durante el cuarto y tercer siglo, sólo pudieron reinar halagando lo que hay de peor en la muchedumbre y abatiendo violentamente todo lo que era superior por el nacimiento, la riqueza o el mérito. Su poder era ilimitado; los griegos pudieron reconocer cuán fácilmente el gobierno republicano se transforma en despotismo cuando no profesa gran respeto por los derechos individuales.

---

[186] Aristóteles, *Política*, V, 8, 2-3; V, 4, 5.

by Quattrococodrilo

Los antiguos concedieron tal poder al Estado, que el día que un tirano asumía esa omnipotencia, los hombres ya no tenían ninguna garantía contra él, pues era legalmente el señor de sus vidas y haciendas.

Capítulo XIII

REVOLUCIONES DE ESPARTA

No hay que creer que Esparta haya vivido diez siglos sin presenciar revoluciones. Al contrario, Tucídides nos dice "que estuvo más agitada por las disensiones que cualquier otra ciudad griega".[187] En verdad, la historia de esas pendencias intestinas nos es poco conocida, pero eso se debe a que el gobierno de Esparta tenía por regla y por hábito rodearse del más profundo misterio.[188] La mayor parte de las luchas que la agitaron han quedado ocultas y olvidadas, pero aun conocemos de ellas lo bastante para poder decir que, si la historia de Esparta difiere sensiblemente de la de las otras ciudades, no por eso ha dejado de atravesar la misma serie de revoluciones.

Los dorios habían formado ya un cuerpo de nación cuando invadieron el Peloponeso. ¿Qué causa los obligó a salir de su país? ¿Fue la invasión de un pueblo extranjero o una revolución interior? Se ignora. Lo que parece seguro es que en ese momento de la existencia del pueblo dórico, el antiguo régimen de la *gens* había ya desaparecido. Ya no se reconoce en él la antigua organización de la familia; ya no se encuentran trazas del régimen patriarcal, ni vestigios de nobleza reli-giosa, ni de clientela hereditaria: sólo se ven guerreros iguales bajo un rey. Es probable, pues, que se hubiese realizado ya una primera revolución social, sea en la Dórida, sea en el camino que siguió este pueblo hasta llegar a Esparta. Si se compara la sociedad dórica del siglo noveno con la sociedad jónica de la misma época, adviértese que la primera había avanzado mucho más que la otra en la serie de los cambios. La raza jónica entró más tarde en la ruta de las revoluciones, pero la recorrió más pronto.

Si los dorios ya no conservaban el régimen de la *gens* cuando lle-garon a Esparta, aún no habían podido libertarse de él tan completamente que no conservasen algunas instituciones: por ejemplo, la indivisión e inalienabilidad del patrimonio. Estas instituciones no tardaron en restablecer una aristocracia en la sociedad espartana.

---

[187] Tucídides, I, 18.
[188] *Idem*, V, 68.

Todas las tradiciones nos muestran que, por la época en que apareció Licurgo, había dos clases entre los espartanos, y que estaban en lucha.[189] La realeza sentía una tendencia natural a tomar partido por la clase inferior. Licurgo, que no era rey, "se puso al frente de los mejores",[190] obligó al rey a prestar un juramento que amenguaba su poder, instituyó un senado oligárquico, y, en fin, hizo que la tiranía se transformase en aristocracia, según la expresión de Aristóteles.[191]

Las declamaciones de algunos antiguos y de muchos modernos sobre la sabiduría de las instituciones espartanas, sobre la felicidad inalterable de que allí se gozaba, sobre la igualdad, sobre la vida en común, no deben ilusionarnos. Entre todas las ciudades que han existido en la tierra, quizá sea Esparta aquella en que la aristocracia ha reinado más duramente y donde menos se ha conocido la igualdad. No hay que hablar del reparto igual de las tierras: si esta igualdad existió alguna vez, es indudable que no se mantuvo, pues en tiempos de Aristóteles, "unos poseían inmensos dominios; otros no tenían nada o casi nada: apenas se contaba en toda la Laconia un millar de propietarios".[192]

Dejemos de lado a los ilotas y a los laconios, y examinemos únicamente la sociedad espartana: en ella encontramos una jerarquía de clases superpuestas. Primero los neodámodas, que parecen ser antiguos esclavos emancipados;[193] luego los epeunactas, admitidos para cubrir las bajas producidas en los espartanos por la guerra;[194] en una categoría algo superior figuraban los motaces, que, bastante parecidos a los clientes domésticos, vivían con su amo, formaban su cortejo, compartían sus ocupaciones, sus trabajos, sus fiestas, y combatían a su lado.[195] Seguía la clase de los bastardos, νόθοι, que descendían de los verdaderos espartanos, pero que estaban separados de ellos por la religión y la ley."[196] Luego, otra clase llamada de los inferiores, ὑπομείονες,[197] y que quizá fuesen los segundones desheredados de las familias. En fin, sobre todos éstos se elevaba la clase aristocrática, compuesta de hombres llamados los *Iguales*, ὅμοιοι. En efecto: estos hombres eran iguales entre sí, pero muy superiores a los demás. El número de los

[189] Plutarco, *Licurgo*, 8.
[190] *Idem, ibid.*, 5: τοὺς ἀρίστους προσῆγε.
[191] Aristóteles, *Política*, V, 10, 3 (edic. Didot, pág. 589).
[192] Aristóteles, *Política*, II, 6, 18 y 11. Cf. Plutarco, *Agis*, 5.
[193] Mirón de Priene, en Ateneo, VI.
[194] Teopompo, en Ateneo, VI.
[195] Ateneo, VI, 102. Plutarco, *Cleómenes*, 8. Eliano, XII, 43.
[196] Aristóteles, *Política*. VIII, 6. (V, 6). Jenofonte, *Helénicas*, V, 3, 9.
[197] Jenofonte, *Helénicas*, III, 3, 6.

by Quattrococodrilo

miembros de esta clase nos es desconocido; sólo sabemos que era muy restringido. Cierto día, uno de sus enemigos los contó en la plaza pública, y sólo encontró una sesentena entre una muchedumbre de 4,000 individuos.[198] Sólo estos *Iguales* participaban en el gobierno de la ciudad. "No pertenecer a esta clase —dice Jenofonte— es no pertenecer al cuerpo político".[199] Demóstenes dice que el hombre que entra en la clase de los *Iguales* se convierte por ese solo hecho en "uno de los jefes del gobierno".[200] "Se les llama *Iguales* —añade—, porque la igualdad debe reinar entre los miembros de una oligarquía."

Sólo esos *Iguales* poseían los derechos íntegros del ciudadano; sólo ellos formaban lo que en Esparta se llamaba el pueblo, es decir, el cuerpo político. De esta clase salían, por vía de elección, los 28 senadores. El ser admitido al Senado era lo que se llamaba, en el estilo oficial de Esparta, obtener *el premio de la virtud.*[201] Ignoramos qué mérito, nacimiento o riqueza se necesitaba para poseer esa *virtud.* Se ve que el nacimiento no era bastante, pues había, al menos, una apariencia de elección;[202] es de creer que la riqueza significaba mucho en una ciudad 'que poseía en el más alto grado el amor del dinero y en la que todo se permitía a los ricos'."[203]

Sea de ello lo que fuere, estos senadores, que eran inamovibles, gozaban de grandísima autoridad, pues Demóstenes dice que el día en que entra un hombre en el Senado, se convierte en déspota para la muchedumbre.[203-a] Este Senado, del cual los reyes eran simples miembros, gobernaba al Estado conforme al procedimiento habitual de los cuerpos aristocráticos; los magistrados anuales, cuya elección le pertenecía indirectamente, ejercían en su nombre una autoridad absoluta. Esparta tenía así un régimen republicano; hasta revestía todas las apariencias de la democracia, reyes-sacerdotes, magistrados anuales, senado deliberante, asamblea del pueblo. Pero ese pueblo sólo era la reunión de doscientos o trescientos hombres.

Tal fue desde Licurgo, y, sobre todo, desde el establecimiento de los éforos, el gobierno de Esparta. Una aristocracia, compuesta de algunos ricos, hacía pesar un yugo de hierro sobre los ilotas, sobre los laco-

---

[198] Jenofonte, *Helénicas,* III, 3, 5.

[199] Jenofonte, *Resp. Lac.,* 10.

[200] Demóstenes, *in Leptinem,* 107.

[201] Ἆθλον ο νικτήριον τῆς ἀρετῆς. Aristóteles, II, 6, 15; Demóstenes, *in Lept.,* 107; Plutarco, *Licurgo,* 26.

[202] Aristóteles, *Polít.,* II, 6, 18, califica de pueril este modo de elección: παιδαριωδῆς; Plutarco lo describe, *Licurgo,* 26.

[203] Aristóteles, *Política,* II, 6, 5; V, 6, 7.

[203-a] Demóstenes, *in Leptin.,* 107. Jenofonte, *Gob. de Laced.,* 10.

nios y aun sobre la mayoría de los espartanos. Por su energía, por su habilidad, por su poco escrúpulo y escasa observancia de las leyes morales, supo conservar el poder durante cinco siglos. Pero también suscitó odios crueles y tuvo que reprimir gran número de insurrecciones.

No hay para qué hablar de las conspiraciones de los ilotas. No nos son conocidas todas las urdidas por los espartanos; el gobierno era demasiado hábil para no pretender ahogar hasta el recuerdo de las mismas. Hay, sin embargo, algunas que la historia no ha podido olvidar. Sábese que los colonos fundadores de Tarento eran espartanos que habían querido derribar al gobierno. Una indiscreción del poeta Tirteo reveló a Grecia que, durante las guerras de Mesenia, un partido había conspirado para obtener el reparto de tierras.[204]

Lo que salvaba a Esparta era la extremada división que supo introducir en las clases inferiores. Los ilotas no podían entenderse con los laconios; los motaces despreciaban a los neodámodas. No era posible ninguna coalición, y la aristocracia, merced a su educación militar y a la estrecha unión de sus miembros, era siempre bastante fuerte para hacer frente a cada una de las clases enemigas.

Los reyes intentaron lo que ninguna clase podía realizar. De éstos, todos los que aspiraron a salir del estado de inferioridad en que la aristocracia los tenía, buscaron apoyo entre los hombres de condición inferior. Durante las guerras médicas, Pausanias concibió el proyecto de levantar a la realeza y, al mismo tiempo, a las clases bajas derribando la oligarquía. Los espartanos le hicieron perecer, acusándole de haber trabado relaciones con el rey de Persia; probablemente, su verdadero crimen consistió en haber querido libertar a los ilotas.[205] Por la historia puede verse cuán numerosos fueron los reyes desterrados por los éforos; el motivo de esas condenas adivínase fácilmente, y Aristóteles lo dice: "Los reyes de Esparta, para hacer frente a los éforos y al Senado, se hacían demagogos".[206]

En el año 397, una conspiración estuvo a punto de derribar al gobierno oligárquico. Un tal Cinadón, que no pertenecía a la clase de los *Iguales,* era el jefe de los conjurados. Cuando quería afiliar a un hombre a la conspiración, llevábale a la plaza pública y le hacía contar los ciudadanos: incluyendo a los reyes, a los éforos, a los senadores, llegaban a unos setenta. Cinadón le decía entonces: "Esos sujetos son nuestros enemigos; al contrario, los demás que llenan la plaza, en número de más de cuatro mil, son nuestros aliados." Y añadía: "Cuando encuentres en el campo a un espartano, ve en él a un enemigo y a un amo;

[204] Aristóteles, *Política,* V, 6, 2.
[205] Aristóteles, *Política,* V, 1, 5. Tucídides, 1, 13, 2.
[206] *Idem, ibid.,* II, 6, 14.

by Quattrococodrilo

todos los demás son amigos." Ilotas, laconios, neodámodas, ὑπομείονες, todos estaban asociados esta vez y eran cómplices de Cinadón, "pues todos —dice el historiador— sentían tal odio por sus amos, que no había ni uno solo entre ellos que no confesase que le hubiera gustado devorarlos crudos". Pero el gobierno de Esparta estaba admirablemente secundado: para él no había secretos. Los éforos pretendieron que las entrañas de las víctimas les habían revelado la conjuración. Ni siquiera se dejó a los conjurados el tiempo de obrar: se les echó mano y se les hizo perecer secretamente. La oligarquía aun pudo salvarse esta vez.[207]

A favor de este gobierno, la desigualdad progresaba continuamente. La guerra del Peloponeso y las expediciones al Asia habían hecho afluir el dinero a Esparta; pero se distribuyó de un modo muy desigual, enriqueciendo solamente a los que ya eran ricos. Al mismo tiempo desapareció la pequeña propiedad. El número de propietarios, que aún era de mil en tiempo de Aristóteles, quedó reducido a cien un siglo después.[208] La tierra estaba toda en poder de muy pocas manos, cuando no había industria ni comercio para dar a los pobres algún trabajo, y los ricos cultivaban sus inmensos dominios sirviéndose de esclavos. De una parte, algunos hombres que lo poseían todo; de otra, la gran masa que no poseía nada. Plutarco nos presenta en la vida de Agis y en la de Cleómenes un cuadro de la vida espartana; en él se ve un amor desenfrenado a la riqueza; a ella se subordina todo; en unos, el lujo, la molicie, el deseo de aumentar ilimitadamente su riqueza; fuera de ellos, sólo una turba miserable, indigente, sin derechos políticos, sin valor en la ciudad, llena de envidia y de odio, y cuyo estado social la condenaba a desear la revolución.

Cuando la oligarquía hubo llevado así las cosas hasta el último extremo posible, fue necesario que se realizase la revolución, y que la democracia, limitada y contenida tanto tiempo, rompiese al fin sus diques. También es fácil adivinar que, tras una tan larga represión, la democracia no había de circunscribirse a las reformas políticas, sino que debía llegar de un salto a las reformas sociales.

El pequeño número de espartanos por nacimiento (comprendidas todas las diversas clases, no eran más que setecientos) y el abatimiento de los caracteres, efecto de una larga opresión, fueron el motivo de que la señal de los cambios no procediese de las clases inferiores. Procedió de un rey. Agis intentó realizar esa inevitable revolución por medios legales, lo que aumentó para él las dificultades de la empresa. Presentó al Senado, esto es, a los mismos ricos, dos proyectos de ley para la

[207] Jenofonte, *Helénicas*, III, 3.
[208] Plutarco, *Agis*, 5.

abolición de deudas y el reparto de tierras. No hay que sorprenderse mucho si el Senado no rechazó esas proposiciones: Agis, quizá, había tomado sus precauciones para que fuesen aceptadas. Pero una vez votadas las leyes, faltaba ponerlas en ejecución, y las reformas de esta naturaleza son siempre tan difíciles de realizar, que los más audaces fracasan. Agis, contenido por la resistencia de los éforos, se vio obligado a salir de la legalidad; depuso a esos magistrados y nombró a otros por su propia autoridad; luego armó a sus partidarios y estableció durante un año un régimen de terror. Durante ese tiempo pudo aplicar la ley sobre las deudas y quemar todos los títulos de los acreedores en la plaza pública, pero no tuvo tiempo de repartir las tierras. Ignórase si Agis dudó en este punto y se espantó de su obra, o si la oligarquía difundió contra él hábiles acusaciones; lo cierto es que el pueblo se alejó de él, dejándolo caer. Los éforos lo degollaron, y el gobierno aristocrático quedó restablecido,

Cleómenes hizo suyos los proyectos de Agis, pero con más habilidad y menos escrúpulos. Comenzó acuchillando a los éforos, suprimió audazmente esa magistratura, odiosa a los reyes y al partido popular, y proscribió a los ricos. Tras este golpe de Estado, hizo la revolución, decretó el reparto de las tierras y concedió el derecho de ciudad a cuatro mil laconios. Es digno de nota que ni Agis ni Cleómenes confesaban que hacían una revolución, sino que autorizándose ambos con el nombre del viejo legislador Licurgo, pretendían reinstaurar en Esparta las antiguas costumbres. Seguramente que la constitución de Cleómenes se alejaba mucho de eso. El rey era un verdadero señor absoluto; ninguna autoridad contrabalanceaba la suya; reinaba al modo de los tiranos que entonces había en la mayor parte de las ciudades griegas, y el pueblo de Esparta, satisfecho de haber obtenido tierras, parecía preocuparse muy poco de las libertades políticas. Esta situación no duró mucho tiempo. Cleómenes quiso extender el régimen democrático a todo el Peloponeso, donde Arato trabajaba por esta época, precisamente, para establecer un régimen de libertad y de sabia aristocracia. Al nombre de Cleómenes, el partido popular se agitó en todas las ciudades, esperando obtener, como en Esparta, la abolición de las deudas y el reparto de las tierras. Esta imprevista insurrección de las clases bajas obligó a Arato a cambiar todos sus planes: creyó poder contar con Macedonia, cuyo rey, Antígono Dosón, tenía entonces por norma política el combatir en todas partes a los tiranos y al partido popular, y lo introdujo en el Peloponeso. Antígono y los aqueos vencieron a Cleómenes en Selasio. La democracia espartana quedó otra vez abatida, y los macedonios restablecieron el antiguo gobierno (222 años antes de Jesucristo).

by Quattrococodrilo

Pero la oligarquía ya no podía sostenerse. Hubo grandes perturbaciones: tres éforos, que eran favorables al partido popular, acuchillaron un año a sus dos colegas; al año siguiente, los cinco éforos pertenecían al partido oligárquico; el pueblo tomó las armas y los degolló a todos. La oligarquía no quería reyes; el pueblo los quería: se designó a uno y se le escogió fuera de la familia real, lo que jamás se había visto en Esparta. Este rey, llamado Licurgo, fue dos veces derribado del trono: la primera vez, por el pueblo, por haberse negado a distribuir las tierras; la segunda, por la aristocracia, suponiéndole el designio de quererlas distribuir. Ignórase cómo terminó; pero después de él se ve en Esparta a un tirano, Macánidas: prueba cierta de que el partido popular había triunfado.

Filopemén, que al frente de la liga aquea hacía en todas partes la guerra a los tiranos demócratas, venció y mató a Macánidas. La democracia espartana adoptó en seguida otro tirano, Nabis. Éste concedió el derecho de ciudad a todos los hombres libres, elevando a los laconios mismos al rango de los espartanos; hasta llegó a emancipar a los ilotas. Siguiendo la costumbre de los tiranos de las ciudades griegas, se proclamó jefe de los pobres contra los ricos: "proscribió o hizo perecer a aquellos cuya riqueza elevaba sobre los demás".[209]

Esta nueva Esparta democrática no carecía de grandeza. Nabis estableció en Laconia un orden que no se había conocido en mucho tiempo; sometió a Esparta toda la Mesenia, parte de la Arcadia y la Élida. Se apoderó de Argos. Formó una marina, lo que era muy ajeno a las antiguas tradiciones de la aristocracia espartana: con su flota dominó todas las islas que rodean al Peloponeso y extendió su influencia hasta Creta. En todas partes sublevaba a la democracia; dueño de Argos, su primer cuidado fue confiscar los bienes de los ricos, abolir las deudas y repartir las tierras. En Polibio puede verse el odio que la liga aquea profesaba a este tirano demócrata, y esa liga determinó a Flaminio a declararle la guerra en nombre de Roma. Diez mil laconios, sin contar a los mercenarios, tomaron las armas para defender a Nabis. Tras un fracaso, quiso concertar la paz, pero el pueblo la rechazó, ¡hasta tal punto la causa del tirano era la de la democracia! Vencedor Flaminio, le quitó parte de sus fuerzas, pero le dejó reinar en Laconia, ya porque fuese demasiado evidente la imposibilidad de restablecer el antiguo gobierno, ya porque conviniese a los intereses de Roma que algunos tiranos sirviesen de contrapeso a la liga aquea. Nabis fue asesinado más tarde por un etolio, pero su muerte no restableció la oligarquía; fueron mantenidos los cambios que había introducido en el orden social, y la misma Roma se negó a restablecer en Esparta la antigua situación.

---

[209] Polibio, XIII, 6; XVI, 12; Tito Livio, XXXII, 38, 40; XXXIV, 26, 27.

LIBRO V

DESAPARECE EL RÉGIMEN MUNICIPAL

CAPÍTULO I

NUEVAS CREENCIAS; LA FILOSOFÍA CAMBIA LAS REGLAS DE LA POLÍTICA

Se ha visto en lo que precede cómo se constituyó el régimen municipal entre los antiguos. Una religión antiquísima fundó primero la familia, y la ciudad después; ante todo estableció el derecho doméstico y el gobierno de la *gens;* enseguida las leyes civiles y el gobierno municipal. El Estado estaba íntimamente ligado a la religión: de ella procedía y con ella se confundía. Por eso, en la ciudad primitiva, todas las instituciones políticas habían sido instituciones religiosas; las fiestas, ceremonias del culto; las leyes, fórmulas sagradas; los reyes y los magistrados, sacerdotes. También por eso se había desconocido la libertad individual, y el hombre no había podido sustraer su propia conciencia a la omnipotencia de la ciudad. Por eso, en fin, había quedado el Estado circunscrito a los límites de una ciudad, y no había podido rebasar el recinto que sus dioses nacionales le trazaron en su origen. Cada ciudad no sólo gozaba de su independencia política, sino también de su culto y de su código. La religión, el derecho, el gobierno, todo era municipal. La ciudad era la única fuerza viva; nada sobre ella, nada bajo ella; ni unidad nacional, ni libertad individual.

Quédanos por decir cómo desapareció este régimen, es decir, cómo, habiendo cambiado el principio de la asociación humana, el gobierno, la religión y el derecho se despojaron de ese carácter municipal que habían revestido en la antigüedad.

La ruina del régimen político que Grecia e Italia habían creado, puede referirse a dos causas principales. Una pertenece al orden de los hechos morales e intelectuales; la otra, al orden de los hechos materiales; la primera es la transformación de las creencias; la segunda es la conquista romana. Estos dos grandes hechos son del mismo tiempo;

by Quattrococodrilo

se han desarrollado y concluido juntos durante la serie de los cinco siglos que precedieron a la era cristiana.

La religión primitiva, cuyos símbolos eran la piedra inmóvil del hogar y la tumba de los antepasados, religión que había constituido la familia antigua y organizado enseguida la ciudad, se alteró con el tiempo y envejeció. El espíritu humano adquirió fuerzas y se forjó nuevas creencias. Se comenzó a tener la idea de la naturaleza inmaterial; la noción del alma humana se precisó, y casi al mismo tiempo surgió en el espíritu la de una inteligencia divina.

¿Qué se debió pensar entonces de las divinidades de la primera edad, de los muertos que vivían en la tumba, de los dioses lares que habían sido hombres, de los antepasados sagrados a quienes era necesario seguir alimentando? Tal fe se hizo imposible. Tales creencias ya no estaban al nivel del espíritu humano. Es muy cierto que esos prejuicios, por toscos que fuesen, no se arrancaron fácilmente de la conciencia del vulgo; en ella reinaron por mucho tiempo todavía; pero, desde el quinto siglo antes de nuestra era, los hombres que reflexionaban se habían libertado de esos errores. Concebían de otro modo la muerte: unos creían en el aniquilamiento; otros, en una segunda existencia espiritual, en un mundo de las almas, en cualquier caso, no admitían ya que el muerto viviese en la tumba, ni que se alimentase de ofrendas. Comenzaba también a forjarse una idea de lo divino que era lo bastante elevada como para que se pudiera persistir en la creencia de que los muertos fuesen dioses. Al contrario, se creía que el alma humana iba a los Campos Elíseos a buscar su recompensa o a recibir el castigo de sus faltas, y, por un notable progreso, ya sólo se divinizó a aquellos hombres a los cuales la gratitud o la adulación colocaban sobre la humanidad.

La idea de la divinidad se transformó poco a poco, por efecto natural del mayor poder del espíritu. La idea que el hombre aplicó primeramente a la fuerza invisible que sentía en sí mismo, la transportó a las potencias incomparablemente mayores que veía en la naturaleza, mientras se elevaba hasta la concepción de un ser que estuviera fuera y por encima de la naturaleza. Los dioses lares y los héroes perdieron entonces la adoración de todos los que pensaban.

En cuanto al hogar, que sólo parece haber tenido sentido en cuanto se relacionaba con el culto de los muertos, también perdió su prestigio. Se siguió teniendo en la casa un hogar doméstico, saludándolo, adorándolo, ofreciéndole la libación; pero sólo era ya un culto de hábito, al que ninguna fe vivificaba ya.

El hogar de las ciudades o pritaneo cayó insensiblemente en el mismo descrédito que el hogar doméstico. Ya no se sabía lo que sig-

nificaba; se había olvidado que el fuego siempre vivo del pritaneo representaba la vida invisible de los antepasados, de los fundadores, de los héroes nacionales. Se siguió conservando ese fuego, celebrando las comidas públicas, cantando los antiguos himnos: vanas ceremonias de las que nadie osaba prescindir, pero de las que nadie comprendía ya el sentido.

Hasta las divinidades de la naturaleza, que habían sido asociadas a los hogares, cambiaron de carácter. Tras haber comenzado por ser divinidades domésticas, tras haberse convertido en divinidades de la ciudad, siguieron transformándose más. Los hombres acabaron por advertir que los seres diferentes a que daban el nombre de Júpiter, podían, muy bien resultar un único y mismo ser; y así de los otros dioses. El espíritu quedó entorpecido por la muchedumbre de las divinidades, y sintió la necesidad de reducir su número. Se comprendió que los dioses no pertenecían a una familia o a una ciudad, sino al género humano, y que velaban por el universo. Los poetas iban de ciudad en ciudad enseñando a los hombres, en vez de los antiguos himnos de la ciudad, cantos nuevos en que no se hablaba ni de los dioses lares, ni de las divinidades poliadas, sino que narraban las leyendas de los grandes dioses de la tierra y del cielo, y el pueblo griego olvidaba sus viejos himnos domésticos o nacionales por esta poesía nueva, que no era hija de la religión, sino del arte y de la libre imaginación. Al mismo tiempo, algunos grandes santuarios, como los de Delfos y Delos, atraían a los hombres, haciéndoles olvidar los cultos locales. Los misterios y las doctrinas que contenían, los habituaban a desdeñar la religión vacía e insignificante de la ciudad.

Así, una revolución intelectual se operó lenta y oscuramente. Los mismos sacerdotes no le oponían resistencia, pues como los sacrificios continuaban celebrándose en los días prescritos, parecíales que la antigua religión se hallaba a salvo; las ideas podían cambiar y la fe sucumbir, con tal que los ritos no fuesen tocados. Ocurrió, pues, que sin modificarse las prácticas, las creencias se transformaron, y la religión doméstica y municipal perdió todo imperio sobre las almas.

Luego apareció la filosofía y subvirtió todas las reglas de la vieja política. Era imposible tocar las opiniones de los hombres sin tocar también los principios fundamentales de su gobierno. Pitágoras, poseedor de la vaga concepción del Ser Supremo, desdeñó los cultos locales, y esto fue bastante para que a la vez rechazara los viejos modos de gobierno e intentar fundar una sociedad nueva.

Anaxágoras concibió al Dios-Inteligencia que reina sobre todos los hombres y sobre todos los seres. Al desviarse de las creencias antiguas,

by Quattrococodrilo

se alejó también de la antigua política. Como no creía en los dioses del pritaneo, tampoco cumplía con sus deberes de ciudadano; huía de las asambleas y no quería ser magistrado. Su doctrina atentaba contra la ciudad, y los atenienses dictaron contra él sentencia de muerte.

Los sofistas vinieron en seguida y ejercieron más acción que estos dos grandes espíritus. Eran hombres ardientes en combatir los viejos errores. En la lucha que empezaron contra todo lo del pasado, no respetaron ni las instituciones de la ciudad ni los prejuicios de la religión. Audazmente examinaron y discutieron las leyes que aún regían al Estado y a la familia. Iban de ciudad en ciudad predicando nuevos principios, enseñando, no precisamente la indiferencia respecto a lo justo y lo injusto, sino una nueva justicia, menos estrecha y menos exclusivista que la antigua, más humana, más racional, despojada de las fórmulas de las edades precedentes. Fue una empresa audaz, que suscitó tempestades de odios y rencores. Se les acusó de no tener religión, ni moral, ni patriotismo. La verdad es que sobre todas estas cosas no poseían una doctrina bien definida, y creían haber hecho bastante combatiendo los prejuicios. Como dice Platón, removieron lo que hasta entonces había estado inmóvil. Colocaban la regla del sentimiento religioso y la de la política en la conciencia humana, y no en las costumbres de los antepasados, en la tradición inmutable. Enseñaban a los griegos que, para gobernar un Estado, no era ya suficiente invocar los viejos usos y las leyes sagradas, sino que era necesario persuadir a los hombres y actuar sobre voluntades libres. Al conocimiento de las antiguas costumbres sustituían el arte de razonar y de hablar, la dialéctica y la retórica. Sus adversarios contaban con la tradición, ellos con la elocuencia y el talento.

Despierta así la reflexión, el hombre ya no quiso creer sin examinar sus creencias, ni dejarse gobernar sin discutir sus instituciones. Dudó de la justicia de sus antiguas leyes sociales, y aparecieron otros principios. Platón pone en boca de un sofista estas hermosas palabras: "A todos los que estáis aquí, os considero como parientes unos de otros. La naturaleza, en defecto de la ley, os ha hecho conciudadanos. Pero la ley, ese tirano del hombre, contraría a la naturaleza en muchas ocasiones." Oponer así la naturaleza a la ley y a la costumbre era atacar, en sus mismos fundamentos, la política antigua. En vano los atenienses arrojaron a Protágoras y quemaron sus escritos: el golpe estaba dado. El resultado de la enseñanza de los sofistas fue inmenso. La autoridad de las instituciones desapareció con la autoridad de los dioses nacionales, y el hábito del libre examen se estableció en las casas y en la plaza pública.

Sócrates, aun reprobando el abuso que los sofistas hacían del derecho de dudar, pertenecía, no obstante, a su escuela. Como ellos, rechazaba el imperio de la tradición, y creía que las reglas de la conducta estaban grabadas en la conciencia humana. Sólo difería de ellos en que estudiaba religiosamente esa conciencia, con el firme deseo de encontrar en ella la obligación de ser justo y de practicar el bien. Ponía la verdad sobre la costumbre, la justicia sobre la ley. Separaba la moral de la religión; antes de él, sólo se concebía el deber como una orden de los antiguos dioses: él demostró que el principio del deber radica en el alma del hombre. Con todo esto, quisiéralo o no, hacía guerra a los cultos de la ciudad. En vano tenía cuidado de asistir a todas las fiestas y de tomar parte en los sacrificios; sus creencias y sus palabras desmentían su conducta. Fundó una religión nueva, que era lo contrario de la religión de la ciudad. Se le acusó con verdad "de no adorar a los dioses que el Estado adoraba". Se le hizo morir por haber combatido las costumbres y las creencias de los antepasados, o, como se decía, por haber corrompido a la generación presente. La impopularidad de Sócrates y las violentas cóleras de sus conciudadanos, se explican con sólo pensar en los hábitos religiosos de esa sociedad ateniense, en la que había tantos sacerdotes que gozaban de gran influencia. Pero la revolución comenzada por los sofistas, y que Sócrates prosiguió con mayor mesura, no fue detenida por la muerte de un anciano. La sociedad griega se emancipó cada día más del imperio de las antiguas creencias e instituciones.

Después de él, los filósofos discutieron con toda libertad los principios y las reglas de la asociación humana. Platón, Critón, Antístenes, Espeusipo, Aristóteles, Teofrasto y muchos otros, escribieron tratados sobre la política. Se investigó, se analizó; los grandes problemas de la organización del Estado, de la autoridad y de la obediencia, de los deberes y de los derechos, se propusieron a todos los espíritus.

Sin duda, el pensamiento no puede desasirse fácilmente de los lazos creados por el hábito. Platón sufre aún, en ciertos puntos, el imperio de las antiguas ideas. El Estado que imagina, es todavía la ciudad antigua; es estrecho; sólo debe contener 5,000 miembros. El gobierno aún está regulado por los antiguos principios; la libertad es desconocida; el fin que el legislador se propone no es tanto el perfeccionamiento del hombre cuanto la seguridad y grandeza de la asociación. La familia misma casi es sofocada, para que no pueda hacer competencia a la ciudad. Sólo el Estado es propietario, sólo él es libre, sólo él tiene voluntad, sólo él posee religión y creencias, y el que no piense como él debe morir. Sin embargo, las ideas nuevas se van abriendo camino

by Quattrococodrilo

entre todo eso. Platón proclama, como Sócrates y como los sofistas, que la regla de la moral y de la política está en nosotros mismos, que la tradición no es nada, que debe consultarse a la razón, y que las leyes sólo son justas en cuanto están conformes con la naturaleza humana.

Estas ideas aún se encuentran más precisas en Aristóteles. "La ley —dice— es la razón." Enseña que no debe buscarse lo que es conforme a las costumbres de los padres, sino lo que es bueno en sí. Añade que, a medida que el tiempo avanza, es necesario modificar las instituciones. Da de lado al respeto de los antepasados: "Nuestros primeros padres —dice—, que hayan nacido del seno de la tierra o que hayan sobrevivido a algún diluvio, se parecían, según todas las apariencias, a lo que hay de más vulgar e ignorante hoy entre los hombres. Sería un evidente absurdo atenerse a la opinión de tales gentes." Aristóteles, como todos los filósofos, desconocía en absoluto el origen religioso de la sociedad humana; no habla de los pritaneos; ignora que estos cultos locales hayan sido el fundamento del Estado. "El Estado —dice—, no es otra cosa que una asociación de seres iguales que buscan en común una existencia dichosa y fácil." La filosofía rechaza así los viejos principios de las sociedades, y busca un nuevo fundamento en que sustentar las leyes sociales y la idea de la patria.[1]

La escuela cínica va más lejos. Niega hasta la misma patria. Diógenes se jactaba de no poseer el derecho de ciudad en ninguna parte, y Crates decía que su patria consistía en despreciar la opinión de los demás. Los cínicos añadían esta verdad, novísima entonces: que el hombre es ciudadano del universo y que la patria no se circunscribe al estrecho recinto de una ciudad. Consideraban como un prejuicio el patriotismo municipal, y suprimían del número de los sentimientos el amor a la ciudad.

Por disgusto o por desdén, los filósofos se alejaban cada vez más de los negocios públicos. Sócrates aún había cumplido sus deberes como ciudadano. Platón intentó la reforma del Estado. Aristóteles, más indiferente ya, se limitó al papel de observador e hizo del Estado un objeto de estudios científicos. Los epicúreos prescindieron de los negocios públicos. "No pongáis mano en ellos —decía Epicuro—, al menos que alguna fuerza superior os obligue." Los cínicos ni siquiera querían ser ciudadanos.

Los estoicos volvieron a la política. Zenón, Cleanto, Crisipo, escribieron numerosos tratados sobre el gobierno de los Estados. Pero sus principios estaban muy distantes de la vieja política municipal. Véase

[1] Aristóteles, *Polit.*, II, 5, 12; IV, 5; IV, 7, 2; VII, 4 (VI, 4).

en qué términos nos informa un antiguo sobre las doctrinas que contenían sus escritos: "Zenón, en su tratado sobre el gobierno, se ha propuesto demostrarnos que no somos habitantes de tal demo o ciudad, separados unos de otros por un derecho particular y por leyes exclusivas, sino que todos los hombres debemos ser conciudadanos, como si perteneciésemos todos al mismo demo o a la misma ciudad".[2] De esto se infiere el camino que las ideas habían recorrido desde Sócrates hasta Zenón. Sócrates aún se creía obligado, en la medida de lo posible, a adorar a los dioses del Estado. Platón aún no concebía otro gobierno que el de una ciudad. Zenón salta sobre esos estrechos límites de la asociación humana, y desdeña las divisiones que la religión de las antiguas edades había establecido. Como concibe al Dios del universo, también posee la idea de un Estado en que entrase íntegro el género humano.[3]

Pero véase un principio aún más nuevo. El estoicismo, al ampliar la asociación humana, emancipa al individuo. Como rechaza la religión de la ciudad, también rechaza la servidumbre del ciudadano. No quiere que la persona humana sea sacrificada al Estado. Diferencia y separa claramente lo que debe quedar libre en el hombre, y liberta, cuando menos, a la conciencia. Le dice al hombre que debe concentrarse en él mismo, y encontrar en sí la virtud, el deber, la recompensa. No le prohibe ocuparse en los negocios públicos; hasta le invita a interesarse en ellos, pero advirtiéndole que su principal trabajo debe consistir en su mejora individual, y que, sea cual fuere el gobierno, su conciencia debe permanecer independiente. Gran principio que la sociedad antigua había desconocido siempre, pero que debía ser algún día una de las reglas más santas de la política.

Entonces empezó a comprenderse que existen otros deberes que los deberes hacia el Estado, otras virtudes que las virtudes cívicas. El alma ya no se interesa únicamente por la patria. La ciudad antigua había sido tan poderosa y tiránica, que el hombre la había convertido en fin de todos sus trabajos y de todas sus virtudes: ella había sido la norma de lo bello y de lo bueno, y el heroísmo sólo había existido en relación con ella. Pero Zenón enseña al hombre que hay una dignidad, no de ciudadano, sino de hombre; que además de sus deberes para con la ley, tiene otros para consigo mismo, y que el mérito supremo no

---

[2] Pseudo Plutarco, *Fortuna de Alejandro,* 1.

[3] La idea de la ciudad universal está expresada por Séneca, *ad Marciam,* 4; *De tranquillitate,* 14; por Plutarco, *De exsilio,* por Marco Aurelio: "Como Antonino, tengo a Roma por patria; como hombre, al mundo."

by Quattrococodrilo

entre todo eso. Platón proclama, como Sócrates y como los sofistas, que la regla de la moral y de la política está en nosotros mismos, que la tradición no es nada, que debe consultarse a la razón, y que las leyes sólo son justas en cuanto están conformes con la naturaleza humana.

Estas ideas aún se encuentran más precisas en Aristóteles. "La ley —dice— es la razón." Enseña que no debe buscarse lo que es conforme a las costumbres de los padres, sino lo que es bueno en sí. Añade que, a medida que el tiempo avanza, es necesario modificar las instituciones. Da de lado al respeto de los antepasados: "Nuestros primeros padres —dice—, que hayan nacido del seno de la tierra o que hayan sobrevivido a algún diluvio, se parecían, según todas las apariencias, a lo que hay de más vulgar e ignorante hoy entre los hombres. Sería un evidente absurdo atenerse a la opinión de tales gentes." Aristóteles, como todos los filósofos, desconocía en absoluto el origen religioso de la sociedad humana; no habla de los pritaneos; ignora que estos cultos locales hayan sido el fundamento del Estado. "El Estado —dice—, no es otra cosa que una asociación de seres iguales que buscan en común una existencia dichosa y fácil." La filosofía rechaza así los viejos principios de las sociedades, y busca un nuevo fundamento en que sustentar las leyes sociales y la idea de la patria.[1]

La escuela cínica va más lejos. Niega hasta la misma patria. Diógenes se jactaba de no poseer el derecho de ciudad en ninguna parte, y Crates decía que su patria consistía en despreciar la opinión de los demás. Los cínicos añadían esta verdad, novísima entonces: que el hombre es ciudadano del universo y que la patria no se circunscribe al estrecho recinto de una ciudad. Consideraban como un prejuicio el patriotismo municipal, y suprimían del número de los sentimientos el amor a la ciudad.

Por disgusto o por desdén, los filósofos se alejaban cada vez más de los negocios públicos. Sócrates aún había cumplido sus deberes como ciudadano. Platón intentó la reforma del Estado. Aristóteles, más indiferente ya, se limitó al papel de observador e hizo del Estado un objeto de estudios científicos. Los epicúreos prescindieron de los negocios públicos. "No pongáis mano en ellos —decía Epicuro—, al menos que alguna fuerza superior os obligue." Los cínicos ni siquiera querían ser ciudadanos.

Los estoicos volvieron a la política. Zenón, Cleanto, Crisipo, escribieron numerosos tratados sobre el gobierno de los Estados. Pero sus principios estaban muy distantes de la vieja política municipal. Véase

[1] Aristóteles, *Polit.*, II, 5, 12; IV, 5; IV, 7, 2; VII, 4 (VI, 4).

en qué términos nos informa un antiguo sobre las doctrinas que contenían sus escritos: "Zenón, en su tratado sobre el gobierno, se ha propuesto demostrarnos que no somos habitantes de tal demo o ciudad, separados unos de otros por un derecho particular y por leyes exclusivas, sino que todos los hombres debemos ser conciudadanos, como si perteneciésemos todos al mismo demo o a la misma ciudad".[2] De esto se infiere el camino que las ideas habían recorrido desde Sócrates hasta Zenón. Sócrates aún se creía obligado, en la medida de lo posible, a adorar a los dioses del Estado. Platón aún no concebía otro gobierno que el de una ciudad. Zenón salta sobre esos estrechos límites de la asociación humana, y desdeña las divisiones que la religión de las antiguas edades había establecido. Como concibe al Dios del universo, también posee la idea de un Estado en que entrase íntegro el género humano.[3]

Pero véase un principio aún más nuevo. El estoicismo, al ampliar la asociación humana, emancipa al individuo. Como rechaza la religión de la ciudad, también rechaza la servidumbre del ciudadano. No quiere que la persona humana sea sacrificada al Estado. Diferencia y separa claramente lo que debe quedar libre en el hombre, y liberta, cuando menos, a la conciencia. Le dice al hombre que debe concentrarse en él mismo, y encontrar en sí la virtud, el deber, la recompensa. No le prohibe ocuparse en los negocios públicos; hasta le invita a interesarse en ellos, pero advirtiéndole que su principal trabajo debe consistir en su mejora individual, y que, sea cual fuere el gobierno, su conciencia debe permanecer independiente. Gran principio que la sociedad antigua había desconocido siempre, pero que debía ser algún día una de las reglas más santas de la política.

Entonces empezó a comprenderse que existen otros deberes que los deberes hacia el Estado, otras virtudes que las virtudes cívicas. El alma ya no se interesa únicamente por la patria. La ciudad antigua había sido tan poderosa y tiránica, que el hombre la había convertido en fin de todos sus trabajos y de todas sus virtudes: ella había sido la norma de lo bello y de lo bueno, y el heroísmo sólo había existido en relación con ella. Pero Zenón enseña al hombre que hay una dignidad, no de ciudadano, sino de hombre; que además de sus deberes para con la ley, tiene otros para consigo mismo, y que el mérito supremo no

[2] Pseudo Plutarco, *Fortuna de Alejandro,* 1.

[3] La idea de la ciudad universal está expresada por Séneca, *ad Marciam,* 4; *De tranquillitate,* 14; por Plutarco, *De exsilio,* por Marco Aurelio: "Como Antonino, tengo a Roma por patria; como hombre, al mundo."

by Quattrococodrilo

consiste en vivir o en morir por el Estado, sino en ser virtuoso y agradar a la divinidad. Virtudes algo egoístas y que dejaron sucumbir la independencia nacional y la libertad, pero con ellas se engrandeció el individuo. Las virtudes públicas decayeron pero germinaron y aparecieron en el mundo las virtudes personales. Primero tuvieron que luchar contra la corrupción general o contra el despotismo. Pero lentamente arraigaron en la humanidad, y, andando el tiempo, se convirtieron en una fuerza con la que los gobiernos tuvieron que contar. Fue necesario que las reglas de la política se modificaran para que esas virtudes ocuparan un lugar.

Así se transformaron poco a poco las creencias: la religión municipal, fundamento de la ciudad, se extinguió; el régimen municipal, tal como los antiguos lo concibieron, cayó con ella. Insensiblemente se despojó la sociedad de esas reglas rigurosas y de esas formas estrechas del gobierno. Ideas más altas incitaban a los hombres a formar sociedades más grandes. Se propendía a la unidad: tal fue la aspiración general de los dos siglos que precedieron a la era cristiana. Verdad es que los frutos que producen estas revoluciones de la inteligencia tardan mucho en madurar. Pero al estudiar la conquista romana, veremos que los acontecimientos marchaban en el mismo sentido que las ideas; que, como ellas, tendían a la ruina del viejo régimen municipal, y que pre-paraban nuevas modalidades de gobierno.

CAPÍTULO II

LA CONQUISTA ROMANA

Parece sorprendente, a la primera inspección, que entre las mil ciudades de Grecia e Italia haya habido una capaz de someterlas a todas. Este gran acontecimiento explícase, sin embargo, por las causas ordinarias que determinan el proceso de los negocios humanos. La sabiduría de Roma —como toda sabiduría— ha consistido en saberse aprovechar de las circunstancias favorables que encontraba.

En la obra de la conquista romana pueden distinguirse dos períodos. Uno pertenece al tiempo en que el viejo espíritu municipal aún tenía mucha fuerza: entonces fue cuando Roma hubo de superar los mayores obstáculos. El otro pertenece al tiempo en que el espíritu municipal andaba muy decaído: la conquista se realizó entonces fácil y rápidamente.

1º *Algunas palabras sobre los orígenes y la población de Roma*

Los orígenes de Roma y la composición de su pueblo son dignos de notar, pues explican el carácter particular de su política y el papel excepcional que, desde el comienzo, desempeñó entre las demás ciudades.

La raza romana estaba extrañamente mezclada. El fondo principal era latino y originario de Alba; pero esos mismos albanos —según tradiciones que ninguna crítica nos autoriza para rechazar— se componían de dos pueblos asociados, pero no confundidos: uno era de la raza aborigen, verdaderos latinos; el otro, de origen extranjero, y se le decía venido de Troya con Eneas, el sacerdote-fundador: éste era poco numeroso, según todas las apariencias; pero respetable por el culto y las instituciones que había aportado.[4]

Estos albanos, mezcla de dos razas, fundaron a Roma en un sitio donde ya se elevaba otra ciudad, Pallantium, fundada por griegos. La población de Pallantium siguió en la nueva ciudad, conservando los ritos del culto griego.[5] También había, en el lugar donde más tarde estuvo el Capitolio, una ciudad llamada Saturnia, que se creía fundada por griegos.[6]

Así pues, todas las razas se asocian y confunden en Roma: hay latinos, troyanos, griegos; pronto habrá sabinos y etruscos. Véanse las diversas colinas: el Palatino es la ciudad latina, luego de haber sido la ciudad de Evandro. El Capitolino, luego de haber servido de asiento a los compañeros de Hércules, se convirtió en el de los sabinos de Tacio. El Quirinal recibió su nombre de los quirites sabinos o del dios sabino Quirino. El Celio parece haber sido habitado desde el origen por etruscos.[7] Roma no parecía ser una sola ciudad; parecía una confederación de varias ciudades, cada una de las cuales se relacionaba por su origen con otra confederación. Era el centro donde latinos, etruscos, sabelios y griegos se encontraban.

---

[4] El origen troyano de Roma era una opinión admitida aún antes de que Roma estuviese en relación constante con Oriente. Un antiguo adivino, en cierta predicción que se refería a la segunda guerra púnica, daba al romano el epíteto de *trojugena.* Tito Livio, XXV, 12.

[5] Tito Livio, I, 5 y 7. Virgilio, VIII. Ovidio, *Fast.*, I, 579. Plutarco, *Cuest. rom.*, 76. Estrabón, V, 3, 3. Dionisio, I, 31, 79, 89.

[6] Dionisio, I, 45; I, 85. Varrón, *de lingua lat.*, V, 42. Virgilio, VIII, 358. Plinio, *Hist. nat.*, III, 68.

[7] De los tres nombres de las tribus primitivas, los antiguos siempre creyeron que uno era latino, otro sabino y el tercero etrusco.

by Quattrococodrilo

Su primer rey fue un latino; el segundo, un sabino, según la tradición; el quinto, según se dice, era hijo de un griego; el sexto, un etrusco.

Su lengua era un compuesto de los elementos más diversos, predominando el latino; pero las raíces sabelias eran numerosas, y se encontraban más radicales griegas que en ningún otro de los dialectos de la Italia central. En cuanto a su nombre mismo, no se sabía a qué lengua pertenecía. Según unos, Roma era una palabra troyana; según otros, palabra griega; existen razones para suponerla latina, pero algunos antiguos la creían etrusca.

Los nombres de las familias romanas atestiguan también gran diversidad de origen. En tiempos de Augusto aún había una cincuentena de familias que, remontándose en la serie de sus antepasados, se vinculaban a los compañeros de Eneas.[8] Otros se decían descender de los arcadios de Evandro, y desde tiempo inmemorial los hombres de estas familias llevaban en el calzado, como signo distintivo, una pequeña media luna de plata.[9] Las familias Poticia y Pinaria descendían de aquellos a quienes se llamaba compañeros de Hércules, y su descendencia se probaba por el culto hereditario de este dios.[9-a] Los Tulios, los Quinccios, los Servilios, vinieron de Alba tras la conquista de esta ciudad. Muchas familias asociaron a su nombre un sobrenombre que recordaba su origen extranjero; así los Sulpicios Camerinos, los Cominios Auruncos, los Sicinios Sabinos, los Claudios Regilenses, los Aquilios Tuscos. La familia Naucia era troyana; los Aurelios, sabinos; los Cecilios procedían de Preneste; los Octavios eran originarios de Velitra.

El efecto de esta mezcla de poblaciones diversas fue que Roma tuviera lazos de origen con todos los pueblos que conocía. Así podía decirse latina con los latinos, sabina con los sabinos, etrusca con los etruscos y griega con los griegos.

Su culto nacional también era un conjunto de múltiples cultos, infinitamente diversos, cada uno de los cuales la vinculaba con uno de esos pueblos. Tenía los cultos griegos de Evandro y de Hércules, y se vanagloriaba de poseer el paladio troyano. Sus penates estaban en la ciudad latina de Lavinio. Desde su origen adoptó el culto sabino del dios Consus. Otro dios sabino, Quirino, se implantó tan fuertemente en ella, que lo asoció a Rómulo, su fundador. También tenía los dioses de los etruscos, sus fiestas, su augurado y hasta sus insignias sacerdotales.

---

[8] Dionisio, I, 85: ἐκ τοῦ τρωικοῦ τὸ εὐγενέστατον νομιζόμενον, ἐξ οὗ γενεαί τινες ἔτι περιῆσαν εἰς ἐμὲ, πεντήκοντα μάλιστα οἶκοι.—*Cf.* Juvenal, I, 99; Servio, *ad Æn.*, v, 117, 123.

[9] Plutarco, *Cuest. rom.*, 76.

[9-a] Tito Livio, I, 7; IX, 29.

En un tiempo en que nadie tenía derecho de asistir a las fiestas religiosas de una nación si no pertenecía a ella por el nacimiento, el romano poseía la ventaja incomparable de poder concurrir a las ferias latinas, a las fiestas sabinas, a las fiestas etruscas y a los juegos olímpicos.[10] Ahora bien, la religión era un lazo poderoso. Cuando dos ciudades poseían un culto común, se llamaban parientes; debían considerarse como aliadas y prestarse mutua ayuda; en esta antigüedad no se conocía otra unión que la establecida por la religión. Por eso Roma conservaba con gran cuidado todo cuanto podía servir de testimonio a este precioso parentesco con las otras naciones. A los latinos presentaba sus tradiciones sobre Rómulo; a los sabinos, su leyenda de Tarpeya y de Tacio; alegaba ante los griegos los viejos himnos que poseía en honor de la madre de Evandro, himnos que ya no comprendía, pero que persistía en cantar. También conservaba con el mayor cuidado el recuerdo de Eneas, pues si por Evandro podía llamarse pariente de los peloponesios, por Eneas lo era de más de treinta ciudades desparramadas por Italia, Sicilia, Grecia, Tracia y Asia Menor, que tenían a Eneas por fundador, o que eran colonias de ciudades por él fundadas, y que tenían consecuentemente un culto común con Roma. Puede verse en las guerras que hizo en Sicilia contra Cartago, en Grecia contra Filipo, qué partido sacó de ese antiguo parentesco.

La población romana era, pues, una mezcla de varias razas; su culto, un compuesto de varios cultos; su hogar nacional, una asociación de varios hogares. Era casi la única ciudad cuya religión municipal no la aislaba de las demás. Estaba relacionada con toda Italia, con toda Grecia. No existía casi ningún pueblo al que no pudiera admitir a su hogar.

2º *Primeros engrandecimientos de Roma (753-350 antes de Cristo)*

Durante los siglos en que la religión municipal estaba vigorosa en todas partes, Roma la utilizó como regla de su política.

Dícese que el primer acto de la nueva ciudad fue raptar algunas mujeres sabinas: leyenda que parece muy inverosímil si se piensa en la santidad del matrimonio entre los antiguos. Pero ya hemos visto que la religión municipal prohibía el matrimonio entre personas de ciudades diferentes, a menos que esas ciudades tuviesen un lazo de origen o un

---

[10] Los romanos pretendieron muy pronto referir su origen a Troya; véase Tito Livio, XXXVII, 37; XXIX, 12. Asimismo se dieron prisa en atestiguar su parentesco con la ciudad de Segesta (Cicerón, *in Verrem*, IV, 33; V, 47); con la isla de Samotracia (Servio, *ad Æn.*, III, 12), con los peloponesios (Pausanias, VIII, 43); con los griegos (Estrabón, V, 3, 5).

by Quattrococodrilo

culto común. Esos primeros romanos tenían derecho de matrimonio con Alba, de donde eran originarios; pero no con sus otros vecinos, los sabinos. Lo que Rómulo pretendía ante todo no era la conquista de algunas mujeres, sino la del derecho de matrimonio, es decir, el derecho de contraer relaciones regulares con la población sabina. Para esto era necesario establecer entre ella y él un lazo religioso: Rómulo adoptó, pues, el culto del dios sabino Consus, y celebró su fiesta. La tradición añade que durante esa fiesta raptó a las mujeres; de haberlo hecho así, los matrimonios no se hubiesen podido celebrar según los ritos, pues el primer acto, y el más necesario, del matrimonio consistía en la *traditio in manum,* esto es, la entrega de la hija por el padre; Rómulo hubiese fracasado en su empeño. Pero la presencia de los sabinos y de sus familias en la ceremonia religiosa y su participación en el sacrificio, establecían entre ambos pueblos un lazo tal, que el *connubium* ya no podía rechazarse. No había necesidad de un rapto material: el jefe de los romanos había sabido conquistar el derecho de matrimonio. Así, el historiador Dionisio, que consultaba los textos y los himnos antiguos, asegura que las sabinas se casaron según los más solemnes ritos, lo que confirman Plutarco y Cicerón.[11] Es digno de notarse que el primer esfuerzo de los romanos haya tenido por resultado hacer caer las barreras que la religión municipal colocaba entre ellos y un pueblo vecino. No ha llegado hasta nosotros ninguna leyenda análoga referente a Etruria; pero parece seguro que Roma tenía con este país las mismas relaciones que con el Lacio y la Sabina. Tenía, pues, la habilidad de unirse por el culto y por la sangre a los que la rodeaban. Se esforzaba por celebrar el *connubium* con todas las ciudades, y prueba de que conocía bien la importancia de este lazo, es que no quería que las otras ciudades sometidas por ella lo celebrasen entre sí.[12]

Roma entró luego en la larga serie de sus guerras. La primera fue contra los sabinos de Tacio, y se terminó con una alianza religiosa y política entre ambos pequeños pueblos.[13] En seguida declaró la guerra a Alba: los historiadores dicen que Roma osó atacar a esta ciudad, no obstante ser colonia de la misma. Quizá por ser colonia, consideró

[11] Dionisio, II, 30; Plutarco, *Rómulo,* 14, 15, 19; Cicerón, *de Rep.,* II, 7. Si se observan atentamente los relatos de estos tres historiadores y las expresiones que emplean, se reconocerán todos los caracteres del matrimonio antiguo; por eso nos inclinamos a creer que esta leyenda de las sabinas, transformada con el tiempo en la historia de un rapto, fue en su origen la leyenda de la adquisición del *connubium* con los sabinos. Así parece haberlo comprendido Cicerón: *Sabinorum connubia conjunxisse. De orat,* I, 9.

[12] Tito Livio, IX, 43; XXIII, 4.

[13] *Sacris communicatis,* Cicerón, *de Rep.* 11, 7.

necesario para su propia grandeza el destruirla. En efecto, toda metrópoli ejercía sobre sus colonias una supremacía religiosa, y como la religión ejercía entonces tanto imperio, mientras que Alba subsistiese en pie, Roma sólo podría ser una ciudad dependiente, y sus destinos estarían por siempre limitados.

Destruida Alba, Roma no se contentó con dejar de ser una colonia; pretendió elevarse al rango de metrópoli, heredando los derechos y la supremacía religiosa que Alba había ejercido hasta entonces sobre sus treinta colonias del Lacio. Roma sostuvo largas guerras por obtener la presidencia del sacrificio en las ferias latinas. Era éste el modo de conquistar el único género de superioridad y de dominación que en aquel tiempo se concebía.

Elevó en su recinto un templo a Diana; hizo que los latinos acudiesen a celebrar allí sacrificios, y atrajo también a los sabinos.[14] Así acostumbró a ambos pueblos a compartir con ella, y bajo su presidencia, las fiestas, las oraciones, las carnes sagradas de las víctimas. Los reunió, pues, bajo su supremacía religiosa.

Roma es la única ciudad que haya sabido aumentar su población con la guerra. Practicó una política desconocida al resto del mundo greco-italiano, incorporándose todo lo que vencía. Se llevó consigo a los habitantes de las ciudades rendidas, y convirtió poco a poco a los vencidos en romanos. Al mismo tiempo enviaba colonos a los países conquistados, y de este modo extendía a Roma por todas partes, pues sus colonos, aun formando ciudades distintas desde el punto de vista político, conservaban con la metrópoli la comunidad religiosa: esto fue bastante para que esos colonos se viesen obligados a subordinar su política a la de Roma, a obedecerla y a ayudarla en todas sus guerras.

Uno de los rasgos notables de la política de Roma consistía en atraer hacia sí todos los cultos de las ciudades vecinas. Se preocupaba tanto de conquistar a los dioses como a las ciudades. Se apoderó de una Juno de Veyes, de un Júpiter de Preneste, de una Minerva de Falisca, de una Juno de Lanuvio, de una Venus de los samnitas y de otros muchos que no conocemos:[15] "Pues era costumbre de Roma —dice un antiguo—[16] el introducir en ella las religiones de las ciudades vencidas; unas veces las difundía entre sus *gentes,* y otras les concedía un puesto en su religión nacional."

---

[14] Tito Livio, I, 45. Dionisio, IV, 48, 49.

[15] Tito Livio, V, 21, 22; VI, 29; Ovidio, *Fast.*, III, 837, 843. Plutarco, *Paral. de las hist. gr. y rom.*, 75.

[16] Cincio, citado por Arnobio, *Adv. gentes,* III, 38.

by Quattrococodrilo

Montesquieu aplaude a los romanos, como un refinamiento de hábil política, el no haber impuesto sus dioses a los pueblos vencidos. Pero esto hubiese sido absolutamente contrario a sus ideas y a las de todos los antiguos. Roma conquistaba a los dioses de los vencidos y no les daba los suyos. Conservaba sus protectores y procuraba aumentar su número. Quería poseer más cultos y más dioses tutelares que cualquier otra ciudad.

Por otra parte, como la mayoría de esos cultos y dioses se tomaba a los vencidos, Roma estaba en comunión religiosa, por medio de ellos, con todos los pueblos. Los lazos de origen, la conquista del *connubium*, la de la presidencia de las ferias latinas, la de los dioses vencidos, el derecho que pretendía tener de sacrificar en Olimpia y en Delfos, eran otros tantos medios con los que Roma preparaba su dominación. Como todas las ciudades, también ella tenía su religión municipal, fuente de su patriotismo; pero ella era la única que se servía de la religión para su engrandecimiento. Mientras que la religión aislaba a las otras ciudades, Roma tuvo la habilidad o la buena fortuna de emplearla para absorberlo todo y dominarlo todo.

3º *Cómo adquirió Roma el Imperio (350-140 antes de Cristo)*

Mientras que así se engrandecía paulatinamente Roma, utilizando los medios que la religión y las ideas de entonces ponían a su disposición, una serie de cambios sociales y políticos se manifestaba en todas las ciudades y aun en Roma misma, transformando a la vez el gobierno de los hombres y su manera de pensar. Ya hemos descrito antes esa revolución. Lo que ahora conviene observar, es que coincide con el gran desenvolvimiento del poderío romano. Estos dos hechos, que se han producido al mismo tiempo, no han dejado de ejercer recíproca influencia. Las conquistas de Roma no hubieran sido fáciles, si el viejo espíritu municipal no se hubiese extinguido entonces por todas partes, y puede creerse también que el régimen municipal no habría decaído tan pronto, si la conquista romana no le hubiera dado el último golpe.

Entre los cambios producidos en las instituciones, en las costumbres, en el derecho, el patriotismo mismo también cambió de naturaleza, y ésta fue una de las cosas que más contribuyeron al engrandecimiento de Roma. Hemos dicho ya cómo era ese sentimiento en la primera edad de las ciudades. Formaba parte de la religión: se amaba a la patria porque se amaba a sus dioses protectores, porque en ella había un pritaneo, un fuego divino, fiestas, oraciones, himnos, y porque

fuera de ella no se encontraban dioses ni culto. Era un patriotismo de fe y de piedad. Pero cuando se despojó de la autoridad a la casta sacerdotal, esa especie de patriotismo desapareció con todas las viejas creencias. El amor de la ciudad aún no sucumbió, pero adoptó nueva forma.

Ya no se amó a la patria por su religión y sus dioses; se la amó solamente por sus leyes, por sus instituciones, por los derechos y la seguridad que concedía a sus miembros. Véase en la oración fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles, cuáles son las razones que hacen amar a Atenas: esta ciudad "quiere que todos sean iguales ante la ley"; "concede a todos los hombres la libertad y les abre el camino de los honores; conserva el orden público; asegura a los magistrados la autoridad, protege a los débiles, da a todos espectáculos y fiestas que son la educación del alma". Y el orador termina diciendo: "Véase por qué nuestros guerreros han muerto heroicamente antes que dejarse arrebatar esta patria; véase por qué los que sobreviven están prestos a sufrir y a sacrificarse por ella." El hombre, pues, aún tiene deberes para con la ciudad; pero esos deberes ya no emanan del mismo principio que antaño. Aún ofrece su sangre y su vida; pero ya no es para defender a su divinidad nacional y al hogar de sus padres, sino para defender las instituciones de que goza y las ventajas que la ciudad le procura.

Este nuevo patriotismo no produjo exactamente los mismos efectos que el de los tiempos antiguos. Como el corazón ya no se sentía vinculado al pritaneo, a los dioses protectores, al suelo sagrado, sino únicamente a las instituciones y a las leyes, y como éstas cambiaban con frecuencia, debido al estado de inestabilidad porque atravesaban entonces todas las ciudades, el patriotismo se convirtió en un sentimiento variable e inconsistente, que dependía de las circunstancias y quedaba sujeto a idénticas fluctuaciones que el gobierno mismo. Sólo se amaba a la patria mientras se amaba al régimen político que prevalecía momentáneamente: el que encontraba malas las leyes ya no hallaba nada que a ella le uniese.

El patriotismo municipal se debilitó así y murió en las almas. Para el hombre fue más sagrada su propia opinión que la patria, y estimó mucho más el triunfo de su facción que la grandeza o la gloria de su ciudad. Cada cual acabó por preferir a su ciudad natal cualquier otra ciudad, si en la primera no encontraba las instituciones que amaba y en la segunda las veía implantadas. Entonces se comenzó a emigrar de buen grado; se temió menos el destierro. ¿Qué importaba el ser excluido del pritaneo y quedar privado del agua lustral? Apenas se

by Quattrococodrilo

pensaba en los dioses protectores, y los hombres se acostumbraban fácilmente a prescindir de la patria.

De ahí a armarse contra ella, no había mucho camino. Hubo alianzas con ciudades enemigas para conseguir en la propia el triunfo de un partido. De dos argivos, uno prefería el gobierno aristocrático, y estimaba en más a Esparta que a Argos; el otro prefería la democracia, y amaba a Atenas. Ni uno ni otro se interesaban mucho por la independencia de su ciudad, ni les repugnaba demasiado ser súbditos de otra, si ésta sostenía a su facción en Argos. Claramente se ve en Tucídides y en Jenofonte que esta disposición de los espíritus engendró y prolongó la guerra del Peloponeso. En Platea, los ricos eran del partido de Tebas y de Lacedemonia; los demócratas, del partido de Atenas. En Corcira, la facción popular estaba por Atenas y la aristocracia por Esparta.[17] Atenas tenía aliados en todas las ciudades del Peloponeso, y Esparta en todas las ciudades jónicas. Tucídides y Jenofonte están conformes en decir que no había una sola ciudad en que el partido popular no fuese favorable a los atenienses y la aristocracia a los espartanos.[18] Esta guerra representa un esfuerzo general hecho por los griegos para establecer una misma constitución en todas partes, con la hegemonía de una ciudad; pero unos quieren la aristocracia bajo la protección de Esparta; los otros, la democracia con ayuda de Atenas. Lo mismo ocurrió en tiempos de Filipo. El partido aristocrático invocaba en todas las ciudades la dominación de Macedonia. En tiempos de Filopemén, los papeles se habían cambiado, pero los sentimientos eran idénticos: el partido popular aceptaba la dominación de Macedonia, y la aristocracia se adhería a la liga aquea. Así, pues, los anhelos y los afectos de los hombres ya no tenían por objeto a la ciudad. Había pocos griegos que no se sintiesen dispuestos a sacrificar la independencia municipal a cambio de obtener la constitución que preferían.

En cuanto a los hombres honrados y escrupulosos, ante las perpetuas disensiones que presenciaban, sentían disgusto del régimen municipal. No podían amar una forma de sociedad donde era preciso combatir todos los días, donde el pobre y el rico estaban en perenne guerra, donde veían alternar sin fin las violencias populares y las venganzas aristocráticas. Querían sustraerse a un régimen que, luego de haber producido una verdadera grandeza, sólo causaba ya sufrimientos y odios. Se comenzó a sentir la necesidad de salir del sistema municipal y de llegar a otra forma de gobierno que no fuera el de la

[17] Tucídides, III, 69-72; IV, 46-48; III, 82.

[18] Tucídides, III, 47; Jenofonte, *Helénicas*, VI.

ciudad. Muchos hombres pensaron por lo menos en establecer sobre las ciudades una especie de poder soberano que velase por la conservación del orden, obligando a estas pequeñas sociedades turbulentas a vivir en paz. Así Foción, un buen ciudadano, aconsejaba a sus compatriotas que aceptasen la autoridad de Filipo, prometiéndoles a este precio la concordia y la seguridad.

Las cosas no pasaban en Italia de distinto modo que en Grecia. Las ciudades del Lacio, de la Sabina, de Etruria, se encontraban perturbadas por las mismas revoluciones y luchas, y el amor de la ciudad se extinguía. Como en Grecia, cada uno se unía de buen grado a una ciudad extranjera para hacer prevalecer sus opiniones o sus intereses en la propia.

Esta disposición de los ánimos hizo la fortuna de Roma. Ésta apoyó en todas partes a la aristocracia, y en todas también la aristocracia fue su aliada. Citemos algunos ejemplos. La *gens* Claudia abandonó la Sabina a consecuencia de las discordias intestinas, y se trasladó a Roma porque las instituciones romanas le agradaban más que las de su país. Por la misma época emigraron a Roma muchas familias latinas porque no simpatizaban con el régimen democrático del Lacio, y porque Roma acababa de restablecer el patriciado.[19] En Ardea, la aristocracia y la plebe estaban en lucha: la plebe llamó en su ayuda a los volscos y la aristocracia entregó la ciudad a los romanos.[20] Etruria estaba llena de disensiones: Veyes había derribado a su gobierno aristocrático; los romanos la atacaron, y las otras ciudades etruscas, donde aún dominaba la aristocracia sacerdotal, se negaron a ir en socorro de los de Veyes. Añade la leyenda que los romanos raptaron en esta guerra a un arúspice de Veyes y le arrancaron oráculos que les aseguraban la victoria. ¿No deja entrever esta leyenda que los sacerdotes etruscos abrieron la ciudad a los romanos?

Más tarde, cuando Capua se rebeló contra Roma, se observó que los caballeros, es decir, el cuerpo aristocrático, no tomaron parte en esta insurrección.[21] En el 313, las ciudades de Ausona, de Sora, de Minturne, de Vescia, fueron entregadas a los romanos por el partido aristocrático.[22] Cuando los etruscos se coaligaron contra Roma, fue porque el gobierno popular se había establecido entre ellos; sólo una ciudad, la de Arrecio, se negó a entrar en esta coalición: la aristocracia

[19] Dionisio, VI, 2.
[20] Tito Livio, IV, 9, 10.
[21] Tito Livio, VIII, 11.
[22] Tito Livio, IX, 24, 25.

by Quattrococodrilo

aún prevalecía en Arrecio.[23] Cuando Aníbal se encontraba en Italia, todas las ciudades estaban agitadas; pero no porque buscaran su independencia, sino porque en cada ciudad la aristocracia se inclinaba por Roma y la plebe por los cartagineses.[24]

La manera como Roma estaba gobernada puede explicarnos la preferencia constante que la aristocracia sentía por ella. La serie de las revoluciones se realizaba en ella como en todas las ciudades, pero con más lentitud. En el año 509, cuando las ciudades latinas tenían ya tiranos, había triunfado en Roma una reacción patricia. La democracia vino después, pero con mayor lentitud y con mucha mesura y templanza. El gobierno romano fue, pues, aristocrático durante más tiempo que cualquier otro, y pudo ser por mucho tiempo la esperanza del partido aristocrático.

Verdad es que la democracia acabó por vencer en Roma; pero, aun entonces, los procedimientos y lo que podría llamarse los artificios del gobierno, siguieron siendo aristocráticos. En los comicios por centurias, los votos se repartían según las riquezas. No ocurría muy de otra suerte en los comicios por tribus; en derecho, no existía allí ninguna distinción de riqueza; en realidad, la clase pobre, inscrita en las cuatro tribus urbanas, sólo podía oponer cuatro sufragios a los treinta y uno de la clase de los propietarios. Por lo demás, nada tan tranquilo, de ordinario, como esas reuniones: sólo hablaba el presidente o aquél a quien éste concedía la palabra; apenas se escuchaban oradores; se discutía poco; generalmente todo se reducía a votar por un sí o un no, y a contar los votos; esta última operación exigía mucho tiempo y calma, por ser muy complicada. Hay que añadir a esto que el Senado no se renovaba anualmente como en las ciudades democráticas de Grecia. Legalmente, debía ser conformado a cada lustro por los censores; en realidad, las listas se parecían demasiado de un lustro a otro, y los miembros excluidos constituían la excepción; de modo que el Senado era un cuerpo vitalicio, que casi siempre se elegía entre los mismos, y en el que puede observarse que los hijos sucedían ordinariamente a los padres. Era verdaderamente un cuerpo oligárquico.

Las costumbres resultaban aún más aristocráticas que las instituciones. Los senadores tenían sitios reservados en el teatro. Solamente los ricos servían en la caballería. Los grados del ejército se reservaban

---

[23] *Idem*, IX, 32; X, 3.

[24] *Idem*, XXIII, 13, 14, 39; XXIV, 2: *Unus velut morbus invaserat omnes Italiæ civitates, ut plebs ab optimatibus dissentiret, senatus Romanis faveret, plebs ad Pœnos rem traheret.*

en gran parte a los jóvenes de las grandes familias. Escipión aún no contaba diez y seis años cuando ya mandaba un escuadrón.[25]

El predominio de la clase rica se sostuvo en Roma mucho más tiempo que en cualquier otra ciudad. Esto obedece a dos causas. Una, que se realizaron grandes conquistas, y los beneficios fueron para la clase que ya era rica. Todas las tierras quitadas a los vencidos fueron poseídas por ella, que se apoderó también del comercio de los países conquistados, a lo que añadió los enormes beneficios de la percepción de los impuestos y de la administración de las provincias. Enriqueciéndose así esas familias a cada generación, hiciéronse desmesuradamente opulentas, y cada una se convirtió en un poder frente al pueblo. La otra causa era que el romano, aun el más pobre, sentía un respeto innato por la riqueza. Aunque la verdadera clientela había desaparecido hacía mucho tiempo, fue como resucitado bajo la forma de un homenaje rendido a las grandes fortunas, estableciéndose la costumbre de que los proletarios fuesen cada mañana a saludar a los ricos y a solicitarles la comida del día.

No quiere decir esto que la lucha entre ricos y pobres no se haya presentado en Roma como en las demás ciudades. Pero sólo comenzó en tiempo de los Gracos, es decir, después que la conquista estaba casi terminada. Por lo demás, esta lucha jamás tuvo en Roma los caracteres de violencia que había tenido en otras partes. El bajo pueblo de Roma no anheló muy ardientemente la riqueza; ayudó sin entusiasmo a los Gracos, se negó a creer que estos reformadores luchasen por él, y los abandonó en el momento decisivo. Las leyes agrarias, con tanta frecuencia presentadas a los ricos como una amenaza, dejaron siempre al pueblo bastante indiferente, y sólo lo conmovieron en la superficie. Se ve claro que no deseaba con ahínco poseer tierras; además, si se le ofrecía el reparto de las tierras públicas, es decir, del dominio del Estado, al menos no pensaba en despojar a los ricos de sus propiedades. Parte por respeto inveterado, y parte por hábito de no hacer nada, gustaba de vivir al lado y como a la sombra de los ricos.

Esta clase tuvo el acierto de admitir a las familias más conspicuas de las ciudades sometidas o aliadas. Cuanto era rico en Italia, llegó, poco a poco, a formar la clase rica de Roma. Este cuerpo aumentó

---

[25] Plinio, XIV, 1, 5: *Senator censu legi, judex fieri censu, magistratum ducemque nihil magis exornare quam censum.* Lo que Plinio dice aquí no se aplica exclusivamente a los postreros tiempos de la república. En Roma siempre hubo un censo para ser senador, otro para ser caballero y aun legionario; desde que hubo un cuerpo de jueces, se necesitó ser rico para formar parte de él, de suerte que el derecho de juzgar fue siempre privilegio de las clases superiores.

by Quattrococodrilo

constantemente en importancia y se hizo dueño del Estado. Él solo desempeñó las magistraturas, porque eran muy caras, y él solo constituyó el Senado, porque se necesitaba un alto censo para ser senador. Así se dio el caso extraño de que, siendo las leyes democráticas, se formase una nobleza, y de que el pueblo, siendo omnipotente, permitiese que la nobleza se colocara por encima de él, sin hacerle jamás verdadera oposición.

Roma era, pues, en el tercero y segundo siglo antes de nuestra era, la ciudad más aristocráticamente gobernada que hubiese en Italia y en Grecia. En fin, observemos que si en los negocios interiores estaba obligado el Senado a contentar a la muchedumbre, en lo que concernía a la política exterior era árbitro absoluto. Él era quien recibía a los embajadores, quien concertaba las alianzas, quien distribuía las provincias y las legiones, quien ratificaba los actos de los generales, quien determinaba las condiciones impuestas a los vencidos: cosas que en todas partes correspondían a la asamblea popular. Los extranjeros, en sus relaciones con Roma, no tenían, pues, nada que ver con el pueblo; sólo oían hablar del Senado, y se les mantenía en la idea de que el pueblo no tenía autoridad alguna. Ésta es la opinión que un griego expresaba a Flaminio: "En vuestro país —le decía— la riqueza gobierna, y todo lo demás le está sometido."[26]

De ahí resultó que, en todas las ciudades, la aristocracia volvió los ojos hacia Roma, contó con ella, la adoptó como protectora y se encadenó a su fortuna. Esto pareció tanto más lícito cuanto que Roma no era para nadie una ciudad extranjera: sabinos, latinos, etruscos, veían en ella una ciudad sabina, latina o etrusca, y los griegos creían encontrar griegos en ella.

Desde que Roma se presentó en Grecia (199 antes de J. C.), la aristocracia se le entregó. Casi nadie pensó entonces que habría de escoger entre la independencia y la sumisión: para la mayoría de los hombres, el problema sólo estaba entonces entre la aristocracia y el partido popular. En todas las ciudades, éste se inclinaba por Filipo, Antíoco o Perseo, aquella por Roma. Puede verse en Polibio y en Tito Livio que si en el año 198 Argos abre sus puertas a los macedones, es porque el pueblo domina, y, que al año siguiente es el partido de los ricos el que entrega Opuncia a los romanos; que, entre los acarnanios, la aristocracia firma un tratado de alianza con Roma; pero que, un año después, se rompe el tratado, pues en el intervalo la democracia ha reconquistado el poder; que Tebas está en la alianza de Filipo mientras

[26] Tito Livio, XXXIV, 31.

el partido popular es el más fuerte, y se acerca a Roma tan pronto como la aristocracia obtiene el poder; que en Atenas, en Demetríades, en Focia, el populacho es hostil a Roma; que Nabis, el tirano demócrata, les declara la guerra; que la liga aquea les es favorable mientras está gobernada por la aristocracia; que los hombres como Filopemén y Polibio desean la independencia nacional, pero prefieren la dominación romana a la democracia; que aun en la liga aquea hay un momento en que surge el partido popular, y a contar de ese momento la liga fue enemiga de Roma; que Dieos y Critolaos son jefes de la facción popular y, a la vez, generales de la liga contra los romanos, y combaten valientemente en Escarfea y en Leucopetra, menos quizá por la independencia de Grecia que por el triunfo de la democracia.

Tales acontecimientos dicen suficientemente de qué manera obtuvo Roma el imperio sin realizar grandes esfuerzos. El espíritu municipal desapareció poco a poco. El amor a la independencia se convirtió en un sentimiento muy raro, y los corazones estaban íntegramente consagrados a los intereses y a las pasiones de los partidos. Insensiblemente se llegó a olvidar a la ciudad. Las barreras que antaño habían separado a las ciudades y habían hecho de ellas otros tantos pequeños mundos distintos, cuyos horizontes servían de límites a los votos y sentimientos de cada hombre, cayeron unas tras otras. Ya sólo se reconocían, para toda Italia como para toda Grecia, dos grupos de hombres: de un lado, la clase aristocrática; de otro, el partido popular; aquélla invocaba la dominación de Roma; éste, la rechazaba. La aristocracia venció, y Roma obtuvo el imperio.

4º *Roma destruye en todas partes el régimen municipal*

Las instituciones de la ciudad antigua se debilitaron y agotaron en una serie de revoluciones. La dominación romana tuvo por primer resultado acabar de destruirlas y de extinguir lo que de ellas quedaba. Esto es lo que puede verse observando en qué condición cayeron los pueblos a medida que fueron sometidos por Roma.

Ante todo, es preciso apartar de nuestro espíritu todos los hábitos de la política moderna, y no representarnos a los pueblos como entrando, uno tras otro, en el Estado romano, de igual manera que, en nuestros días, las provincias conquistadas se anexionan a un reino, que dilata sus límites a medida que acoge a esos nuevos miembros. El Estado romano, *civitas romana,* no se agrandaba por la conquista: seguía comprendiendo sólo las familias que figuraban en la ceremonia religiosa del censo. El territorio romano, *ager romanus,* tampoco aumentaba:

by Quattrococodrilo

quedaba encerrado en los límites inmutables que los reyes le habían trazado y que la ceremonia de los Ambarvales santificaba cada año. Sólo dos cosas se agrandaban a cada conquista: la dominación de Roma, *imperium romanum, y* el territorio perteneciente al Estado romano, *ager publicus.*

Mientras duró la república, no se le ocurrió a nadie que los romanos y los demás pueblos pudiesen formar una misma nación. Roma podía acoger individualmente a algunos vencidos, permitirles habitar dentro de sus muros, y transformarlos a la larga en romanos; pero no podía asimilar toda una población extranjera a su población, todo un territorio a su territorio. No respondía esto a una política particular de Roma, sino a un principio que era constante en la antigüedad, principio del que Roma se hubiese alejado con más gusto que cualquier otra ciudad, pero del que no podía libertarse totalmente. Así pues, cuando un pueblo quedaba sometido, no ingresaba en el Estado romano, *in civitate,* sino sólo en la dominación romana, *in imperio.* No se incorporaba a Roma como hoy se incorporan las provincias a la capital; entre los pueblos y ella, Roma sólo conocía dos especies de lazos: la sumisión o la alianza *(dedititii, socii).*

Según eso, parecerá que las instituciones municipales subsistiesen entre los vencidos, y que el mundo fuese un vasto conjunto de ciudades distintas entre sí, y teniendo al frente una ciudad soberana. Nada de eso. La conquista romana tenía por efecto realizar en el interior de cada ciudad una verdadera transformación.

De un lado estaban los súbditos, *dedititii;* eran éstos los que habiendo pronunciado la fórmula de *deditio,* habían entregado al pueblo romano "sus personas, sus murallas, sus tierras, sus aguas, sus casas, sus templos, sus dioses". No sólo habían renunciado, pues, a su gobierno municipal, sino también a todo lo que, entre los antiguos, iba unido a ello, esto es, a su religión y a su derecho privado. A partir de ese momento, esos hombres ya no formaban entre sí un cuerpo político: nada tenían ya de una sociedad regular. Su urbe *(ville)* podía subsistir en pie, pero su ciudad *(cité)* había sucumbido. Si continuaban viviendo juntos, era sin gozar de instituciones, ni de leyes, ni de magistrados. La autoridad arbitraria de un *præfectus* enviado por Roma mantenía entre ellos el orden material.[27]

De otro lado estaban los aliados, *fœderati* o *socii.* A éstos se les trataba menos mal. El día que ingresaban en la dominación romana, se estipulaba que conservarían su régimen municipal y seguirían orga-

[27] Tito Livio, I, 38; VII, 31; IX, 20; XXVI, 16; XXVIII, 34. Cicerón, *De lege agr.*, I, 6; II, 32. Festo, Vº *Præfecturæ.*

nizados en ciudades. Seguían, pues, conservando en cada ciudad una constitución propia, magistraturas, un senado, un pritaneo, leyes, jueces. La ciudad se consideraba independiente y no parecía tener otras relaciones con Roma que las de una aliada con su aliada. Sin embargo, en los términos del tratado redactado en el momento de la conquista, Roma había insertado esta fórmula: *majestatem populi romani comiter conservato.*[28] Estas palabras establecían la dependencia de la ciudad aliada con respecto a la ciudad dominadora, y como eran muy vagas, resultaba que la medida de esta dependencia la determinaba siempre el más fuerte. Esas ciudades, llamadas libres, recibían órdenes de Roma, obedecían a los procónsules y pagaban impuestos a los publicanos; sus magistrados rendían cuentas al gobernador de la provincia, que recibía también las apelaciones de sus jueces.[29] Pues bien: tal era la naturaleza del régimen municipal entre los antiguos, que exigía una independencia completa o dejaba de existir. Entre la conservación de las instituciones de la ciudad y la subordinación a un poder extranjero, había una contradicción que tal vez no se ofrezca claramente a los ojos de los modernos, pero que debía chocar a todos los hombres de aquella época. La libertad municipal y el imperio de Roma eran inconciliables; la primera sólo podía ser una apariencia, una mentira, un juego bueno para entretener a los hombres. Casi todos los años, estas ciudades enviaban una diputación a Roma para arreglar en el Senado sus asuntos más íntimos y minuciosos. Aún tenían sus magistrados municipales, arcontas y estrategas, libremente elegidos por ellas; pero el arconta ya no tenía más atribución que la de inscribir su nombre en los registros públicos para indicar el año, y el estratega, jefe antaño del ejército y del Estado, sólo tenía ya el cuidado de las calles y la inspección de los mercados.[30]

Las instituciones municipales sucumbían, pues, lo mismo en los pueblos llamados aliados que en los llamados súbditos, sólo había la diferencia de que los primeros conservaban las formas exteriores. A decir verdad, la ciudad, tal como la antigüedad la había concebido, ya no se veía en ninguna parte, si no era dentro de los muros romanos.[31]

---

[28] Cicerón, *pro Balbo,* 16.

[29] Tito Livio. XLV, 18. Cicerón, *ad Att.,* VI, 1; VI, 2. Appiano. *Guerras civiles,* I, 102, Tácito, XV, 45.

[30] Filostrato, *Vida de los sofistas,* I, 23. Bœckh, *Corp. inscr., passim.*

[31] Más adelante, Roma fomentó en todas partes el régimen municipal; pero hay que saber que ese régimen municipal del imperio sólo se pareció en lo formal al de los tiempos anteriores, no en sus principios ni en su espíritu. La ciudad gala o griega del siglo de los Antoninos es otra cosa que la ciudad antigua.

by Quattrococodrilo

Por otra parte, al destruir Roma en todas partes el régimen de la ciudad, no lo sustituía con nada. A los pueblos que despojaba de sus instituciones no les daba en cambio las suyas propias. Ni siquiera pensaba en crear instituciones nuevas que fueran para su uso. Jamás redactó una constitución para los pueblos de su imperio, ni supo establecer reglas fijas para gobernarlos. La autoridad misma que ejercía sobre ellos no tenía nada de regular. Como no formaban parte de su Estado, de su ciudad, no ejercía sobre ellos ninguna acción legal. Los súbditos eran extranjeros para ella: por eso ejercía con ellos ese poder irregular e ilimitado que el antiguo derecho municipal dejaba al ciudadano con relación al extranjero o al enemigo. En este principio se sustentó durante mucho tiempo la administración romana, y he aquí cómo procedía.

Roma enviaba a uno de sus ciudadanos a un país, y hacía de éste la *provincia* de aquel hombre, es decir, su cargo, su propia misión, su negocio personal: tal es el sentido de la palabra *provincia* en la antigua lengua. Al mismo tiempo, confería a ese ciudadano el *imperium:* significaba esto que Roma se desentendía en favor de él, durante un tiempo determinado, de su soberanía sobre el país. Desde este momento, ese ciudadano representaba todos los derechos de la república, y con tal título era señor absoluto. Fijaba la cifra del impuesto; ejercía la autoridad militar; dictaba justicia. Sus relaciones con los súbditos o aliados no estaban reguladas por ninguna constitución. Cuando ocupaba su tribunal, juzgaba de acuerdo sólo a su voluntad; ninguna ley podía refrenarle: ni la ley de las provincias, porque era romano; ni la ley romana, porque juzgaba a los hombres de las provincias. Para que existiesen leyes entre él y sus administrados, era necesario que él mismo las hubiese hecho, pues él solo podía obligarse. Así, el *imperium* de que estaba revestido incluía el poder legislativo. De ahí procede que los gobernadores tuviesen el derecho y contrajesen el hábito de publicar, a su llegada a la provincia, un código de leyes que llamaban su Edicto, y el cual se comprometían moralmente a ajustar su conducta. Pero como los gobernadores se renovaban cada año, los códigos cambiaban también, ya que la ley no tenía otra fuente que la voluntad del hombre investido momentáneamente con el *imperium.* Aplicábase tan rigurosamente este principio que, cuando un gobernador pronunciaba una sentencia que no se había ejecutado cabalmente en el momento de abandonar la provincia, la llegada del sucesor la anulaba con pleno derecho, y la acción tenía que recomenzar.[32]

[32] Gayo, IV, 103-106.

Tal era la omnipotencia del gobernador. Él era la ley viva. En cuanto a invocar la justicia romana contra sus violencias o sus crímenes, los provincianos sólo podían hacerlo cuando encontraban a un ciudadano romano que quisiera servirles de patrono;[33] pues ellos carecían del derecho de alegar la ley de la ciudad y de dirigirse a los tribunales. Eran extranjeros; la lengua jurídica y oficial les llamaba *peregrini:* todo lo que la ley decía del *hostis* seguía aplicándose a ellos.

La situación legal de los habitantes del imperio aparece claramente en los escritos de los jurisconsultos romanos. En ellos se ve que los pueblos están considerados como faltos ya de sus leyes propias y sin gozar todavía de las leyes romanas. Para ellos, pues, el derecho no existe de ningún modo. A los ojos del jurisconsulto romano, el hombre de la provincia no es marido ni padre; esto es, la ley no le reconoce la autoridad marital ni la paterna. La propiedad no existe para él; hasta hay una doble imposibilidad a que sea propietario: imposibilidad a causa de su condición personal, por no ser ciudadano romano; imposibilidad a causa de la condición de su tierra, por no ser tierra romana, y la ley sólo admite el derecho de propiedad completa en los límites del *ager romanus.*[34] Así, los jurisconsultos enseñan que el suelo provincial jamás constituye propiedad privada, y que los hombres sólo pueden tener la posesión y el usufructo.[35] Ahora bien; lo que dicen del suelo provincial en el segundo siglo de nuestra era, había sido igualmente cierto del suelo italiano antes del día en que Italia obtuviera el derecho de ciudad romana, según veremos muy pronto.

Está, pues, averiguado que los pueblos, a medida que ingresaban en el *imperio* de Roma, perdían su religión municipal, su gobierno, su derecho privado. Puede creerse, sin dificultad, que Roma atenuaba en la práctica lo que la sumisión tenía de destructora. Se ve, por ejemplo, que si la ley romana no reconocía en el súbdito la autoridad paterna, la dejaba, no obstante, subsistir en las costumbres. Si no se permitía a ese hombre llamarse propietario de la tierra, en cambio, se le dejaba la posesión: la cultivaba, la vendía, la legaba. No se decía nunca que la tierra fuese suya, pero sí que era como suya, *pro suo.* No era su propiedad, *dominium,* pero estaba entre sus bienes, *in bonis.*[36] Roma

[33] Sobre la institución del patronato y de la clientela, aplicada a las ciudades sometidas y a las provincias, véase Cicerón, *De Officiis,* II, 11; *in Cæcilium,* 4: *in Verrem,* III, 18; Dionisio, II, 11; Tito Livio, XXV, 29; Valerio Máximo, IV, 3, 6; Appiano, *Guerras civiles,* II, 4.

[34] Y más tarde, del *ager italicus.*

[35] Gayo, II, 7: *in provinciali solo dominium populi romani est. Cf.* Cicerón, *pro Flacco,* 32.

[36] Gayo, I, 54, II, 5, 6, 7.

by Quattrococodrilo

imaginó así, en provecho del súbdito, una multitud de giros y artificios del lenguaje. Si bien es cierto que el genio de Roma estaba impedido, por sus tradiciones municipales, de hacer leyes para los vencidos, no podía soportar tampoco que la sociedad cayese en disolución. En principio, se les colocaba fuera del derecho; en realidad, vivían como si lo tuviesen. Pero fuera de esto, y salvo la tolerancia del vencedor, se dejaba que muriesen todas las instituciones de los vencidos y que desapareciesen todas sus leyes. El *imperium romanum* presentó, sobre todo bajo el régimen republicano y senatorial, este singular espectáculo: una sola ciudad permanecía en pie y conservaba sus instituciones y un derecho; el resto, es decir, ochenta millones de almas, o no tenían ya ninguna especie de leyes, o, al menos, no eran reconocidas por la ciudad soberana. El mundo no era entonces un caos, precisamente; pero sólo la fuerza, la arbitrariedad, la convención, a falta de leyes y de principios, sostenían la sociedad.

Tal fue el efecto de la conquista romana sobre los pueblos que sucesivamente cayeron en su poder. De la ciudad todo pereció: primero, la religión, luego, el gobierno y, en fin, el derecho privado. Todas las instituciones municipales, quebrantadas ya desde hacía mucho tiempo, fueron desarraigadas y aniquiladas. Pero ninguna sociedad regular, ningún sistema de gobierno remplazó inmediatamente a lo que desaparecía. Hubo una pausa entre el momento en que los hombres vieron que se disolvía el régimen municipal y aquel en que vieron que nacía otro modo de sociedad. La nación no sucedió al punto a la ciudad, pues el *imperium romanum* en nada se parecía a una nación. Era una muchedumbre confusa; sólo en el punto central había orden verdadero, pues en el resto era un orden facticio y transitorio, y aun éste sólo al precio de la obediencia. Los pueblos sometidos sólo llegaron a constituir un cuerpo organizado conquistando, a su vez, los derechos e instituciones que Roma quería guardar para sí. Para ello tuvieron que ingresar en la ciudad romana, hacerse sitio y apretujarse en ella, transformarla a ella misma para hacer de ellos y de Roma un mismo cuerpo. Fue ésta una obra larga y difícil.

5º *Los pueblos sometidos entran sucesivamente en la ciudad romana*

Se acaba de ver cuán deplorable era la condición del súbdito de Roma, y cuán envidiada debía ser la suerte del ciudadano. No sólo tenía que sufrir la vanidad: tratábase también de los intereses más reales y queridos. El que no era ciudadano romano no era considerado

ni como marido ni como padre; no podía ser legalmente ni propietario ni heredero. Tal era el valor del título de ciudadano romano que, sin él, se vivía excluido del derecho, y con él, se pertenecía a la sociedad regular. Sucedió, pues, que este título se convirtió en objeto de los más vivos deseos del hombre. El latino, el italiano, el griego, más tarde el español y el galo, aspiraron a ser ciudadanos romanos, único medio de poseer derechos y de significar algo. Todos, uno después de otro, y casi en el mismo orden con que habían ingresado en el imperio de Roma, se esforzaron por entrar en la ciudad romana, lográndolo tras obstinados empeños.

Esta lenta introducción de los pueblos en el Estado romano es el último acto de la larga historia de la transformación social de los antiguos. Para observar este gran acontecimiento en todas sus fases sucesivas, hay que verlo desde sus comienzos en el siglo cuarto antes de nuestra era.

El Lacio fue sometido: de los cuarenta pueblecillos que lo habitaban, Roma exterminó a la mitad, despojó a algunos de sus tierras y dejó a los otros el título de aliados. El año 340 advirtieron éstos que la alianza era en su daño, que se les obligaba a obedecer en todo, y que estaban condenados a prodigar cada año su sangre y su dinero en provecho sólo de Roma. Se coaligaron: su jefe Annio formuló así sus reclamaciones ante el Senado de Roma: "Que se nos conceda la igualdad; que tengamos las mismas leyes; que sólo formemos con vosotros un único Estado, *una civitas;* que sólo tengamos un nombre, y que a todos se nos llame igualmente romanos."[37] Annio enunciaba así, desde el 340, el deseo que todos los pueblos del imperio concibieron, uno después de otro, y que sólo había de realizarse completamente cinco siglos y medio después. Tal pensamiento era entonces muy nuevo, muy inesperado: los romanos lo declararon monstruoso y criminal. En efecto, era contrario a la antigua religión y a los antiguos derechos de las ciudades. El cónsul Manlio respondió que si tal proposición se aceptaba, él, cónsul, mataría con su propia mano al primer latino que fuera a sentarse al Senado; luego, volviéndose hacia el altar, tomó al dios por testigo, diciendo: "Tú has oído, ¡oh Júpiter!, las palabras impías que han salido de la boca de ese hombre! ¿Podrás tolerar, ¡oh dios!, que un extranjero venga a sentarse en tu templo sagrado, como senador, como cónsul?" Manlio expresaba así el antiguo sentimiento de repulsión que separaba al ciudadano del extranjero. Era el órgano de la antigua ley religiosa, la cual prescribía que el extranjero fuese detestado de los

[37] Tito Livio, VIII, 3, 4, 5.

by Quattrococodrilo

hombres, por ser maldito de los dioses de la ciudad. Parecíale imposible que un latino fuese senador, pues el lugar donde se reunía el Senado era un templo, y los dioses romanos no podían sufrir en su santuario la presencia de un extranjero.[38]

Siguió la guerra: los latinos vencidos hicieron *dedición,* es decir, entregaron a los romanos sus ciudades, sus cultos, sus leyes, sus tierras. Su situación era cruel. Un cónsul dijo en el Senado que si no se quería que Roma estuviese rodeada de un vasto desierto, era preciso mejorar la suerte de los latinos con alguna clemencia. Tito Livio no explica claramente lo que se hizo; si hay que creerle, se dio a los latinos el derecho de ciudad romana, pero sin incluir, en el orden político, el derecho del sufragio, ni en el civil, el derecho de matrimonio. Puede notarse, además, que esos nuevos ciudadanos no se incluían en el censo. Se ve, pues, que el Senado engañaba a los latinos dándoles el título de ciudadanos romanos, pues este título solapaba una verdadera sumisión, ya que los hombres que lo ostentaban tenían las obligaciones del ciudadano sin tener los derechos. Tan cierto es esto, que varias ciudades latinas se rebelaron para que se les retirase este pretendido derecho de ciudad.

Un centenar de años pasaron, y, sin que Tito Livio nos lo advierta, se puede ver que Roma ha cambiado de política. La condición de los latinos, teniendo el derecho de ciudad sin sufragio y sin *connubium,* ya no existe. Roma les ha retirado el título de ciudadanos, o, mejor dicho, ha hecho desaparecer esta mentira, y se ha decidido a devolver a las diferentes ciudades su gobierno municipal, sus leyes, sus magistraturas.

Pero, con un rasgo de gran habilidad, Roma abría una puerta que, por estrecha que fuese, permitía a los súbditos que entrasen en la ciudad romana. Autorizaba a cualquier latino que hubiese ejercido alguna magistratura en su ciudad natal, para que fuese ciudadano romano al expirar su cargo.[39] El don del derecho de ciudad fue esta vez completo y sin reservas: sufragios, magistraturas, inscripción en el censo, matrimonio, derecho privado, todo se concedió. Roma se resignaba a compartir con el extranjero su religión, su gobierno, sus leyes; sólo que estos favores eran individuales y se dirigían, no a ciudades enteras, sino a algunos hombres en cada una de ellas. Roma sólo admitía en su seno lo que había de mejor, de más rico y de más considerado en el Lacio.

---

[38] Tito Livio, VIII, 5: la leyenda añadía que el autor de una proposición tan impía y tan contraria a los antiguos principios de las religiones poliadas, fue castigado por los dioses con súbita muerte al salir de la curia.

[39] Appiano, *Guerras civiles.* II, 26. *Cf.* Gayo, 1, 95.

Ese derecho de ciudad se hizo entonces precioso; primero, por ser completo, y en seguida, por ser un privilegio. Por él se figuraba en los comicios de la ciudad más poderosa de Italia; se podía ser cónsul y mandar legiones. También servía para satisfacer las ambiciones más modestas: gracias a él, era posible aliarse por el matrimonio a una familia romana; establecerse en Roma y ser en ella propietario; podía negociarse en Roma, que se convertía ya en la primera plaza comercial del mundo; se podía ingresar en las compañías de publicanos, es decir, participar en los enormes beneficios que procuraba la percepción de los impuestos o la especulación con las tierras del *ager publicus*. Dondequiera que se habitase, se encontraba una protección muy eficaz; se escapaba a la autoridad de los magistrados municipales, y se estaba seguro contra los caprichos de los mismos magistrados romanos. Siendo ciudadano de Roma se obtenían honores, riqueza, seguridad.

Los latinos, pues, se apresuraron a obtener este título, y emplearon todo género de medios por alcanzarlo. Un día que Roma quiso mostrarse algo severa, descubrió que 12,000 de ellos lo habían obtenido por fraude.

Roma solía cerrar los ojos, pensando que su población aumentaba de ese modo y se reparaban las pérdidas de la guerra. Pero las ciudades latinas lo pagaban, pues sus más ricos habitantes se hacían ciudadanos romanos, y el Lacio se empobrecía. El impuesto, del que los más ricos estaban exentos a título de ciudadanos romanos, era cada vez más pesado, y el contingente de soldados que era necesario suministrar a Roma hacíase cada año más difícil de completar. Cuanto mayor era el número de los que obtenían el derecho de ciudad, más dura resultaba la condición de los que no lo poseían. Llegó un tiempo en que las ciudades latinas solicitaron que este derecho de ciudad cesase de ser un privilegio.

Las ciudades italianas que, sometidas desde dos siglos antes, estaban casi en la misma condición que las ciudades latinas, y veían también que sus más ricos habitantes las abandonaban para hacerse romanos, reclamaron ese derecho de ciudad. La suerte de los súbditos o de los aliados se había hecho tanto menos soportable en esta época, cuanto que la democracia romana agitaba entonces el gran problema de las leyes agrarias. Ahora bien, el principio de todas esas leyes era que ni el súbdito ni el aliado podían ser propietarios de la tierra, salvo un acto formal de la ciudad, y que la mayor parte de las tierras italianas pertenecían a la república; un partido pedía que esas tierras, ocupadas casi íntegramente por italianos, fuesen a poder del Estado para ser repartidas entre los pobres de Roma. Los italianos, pues, estaban

by Quattrococodrilo

amenazados de una ruina general; sentían vivamente la necesidad de poseer derechos civiles, y sólo podían lograrlos siendo ciudadanos romanos.

La guerra que siguió recibió el nombre de *guerra social*. Eran, en efecto, los aliados de Roma quienes tomaban las armas para ya no ser aliados y convertirse en romanos. Roma, victoriosa, se vio, no obstante, obligada a conceder lo que se le pedía, y los italianos recibieron el derecho de ciudad. Asimilados desde entonces a los romanos, pudieron votar en el foro; en la vida privada fueron regidos por las leyes romanas; se les reconoció el derecho sobre el suelo, y la tierra italiana, lo mismo que la tierra romana, pudo ser poseída de un modo propio. Entonces se estableció el *jus italicum*, que era el derecho, no de la persona italiana, pues el italiano se había transformado en romano, sino del suelo itálico, que fue susceptible de convertirse en propiedad, como si fuera *ager romanus*.[40]

A contar de este momento, Italia entera formó un solo Estado. Aún faltaba que ingresasen las provincias en la unidad romana.

Hay que hacer una distinción entre las provincias de Occidente y Grecia. En Occidente estaban la Galia y España, que antes de la conquista no habían conocido el verdadero régimen municipal. Roma se esforzó en crear este régimen en esos pueblos, ya porque no creyera posible gobernar de otro modo, ya porque, para asimilarlos paulatinamente a las poblaciones italianas, fuese necesario hacerlos pasar por la misma vía que éstas habían seguido. De ahí procede que los emperadores, obstinados en suprimir toda vida política en Roma, fomentasen con esmero las formas de la libertad municipal en las provincias. Así se formaron ciudades en la Galia, teniendo cada una su Senado, su cuerpo aristocrático, sus magistraturas electivas: cada cual tuvo también su culto local, su *Genius;* su divinidad poliada, a imagen de la antigua Grecia y de la antigua Italia. Este régimen municipal, así establecido, no impedía que los hombres llegasen a la ciudad romana; antes les preparaba el camino. Una jerarquía hábilmente combinada entre estas ciudades indicaba los grados por los que debían acercarse insensiblemente a Roma, hasta asimilarse a ella. Se distinguían: 1º los aliados, que tenían un gobierno y leyes propias, y ningún lazo de derecho con los ciudadanos romanos; 2º las colonias, que gozaban del

---

[40] Por eso se le llamó desde entonces, en derecho, *res mancipi*. Ulpiano, XIX, 1. El *jus italicum* que, según todas las apariencias, existía en tiempos de Cicerón, está mencionado por primera vez en Plinio. *Hist. nat.*, III, 3, 25; III, 21, 139; por extensión natural, se aplica ya al territorio de muchas ciudades situadas en medio de las provincias. Véase *Digesto*, libro L, título 15.

derecho civil de los romanos sin tener los derechos políticos; 3º las ciudades de derecho itálico, es decir, las que por favor de Roma habían obtenido el derecho de propiedad íntegra sobre sus tierras, como si estas tierras hubiesen estado en Italia; 4º las ciudades de derecho latino, esto es, aquellas cuyos habitantes, según el uso antaño establecido en el Lacio, podían convertirse en ciudadanos romanos, tras haber ejercido una magistratura municipal. Tan profundas eran estas distinciones, que entre personas de dos categorías diferentes no había matrimonio posible ni relación legal alguna. Pero los emperadores tuvieron cuidado de que las ciudades pudieran elevarse, a la larga y por grados, de la condición de súbditas o aliadas al derecho itálico, y de éste al derecho latino. Cuando una ciudad llegaba a este punto, sus principales familias iban haciéndose romanas.

Grecia también ingresó, poco a poco, en el Estado romano. Cada ciudad conservó al principio las formas y engranajes del régimen municipal. En el momento de la conquista, Grecia se mostró deseosa de conservar su autonomía: se le dejó ésta, y quizá más tiempo de lo que hubiese querido. Al cabo de pocas generaciones, aspiró a hacerse romana: la vanidad, la ambición, el interés, colaboraron en su deseo.

Los griegos no sentían por Roma ese odio que ordinariamente se experimenta por un dominador extranjero. Los griegos la admiraban, sentían veneración por ella; voluntariamente le consagraban un culto y le elevaban templos como a un dios. Cada ciudad olvidaba su divinidad poliada y adoraba en su lugar a la diosa Roma y al dios César; las fiestas más hermosas eran para ellos, y los primeros magistrados no ejercían función más alta que la de celebrar con gran pompa los juegos augustos.[41] Los hombres se habituaron así a elevar sus ojos por encima de sus ciudades; veían en Roma la ciudad por excelencia, la verdadera patria, el pritaneo de todos los pueblos. La ciudad donde se había nacido parecía pequeña; sus intereses ya no ocupaban los pensamientos; los honores que reportaba ya no satisfacían a la ambición. Nada valía quien no era ciudadano romano. Verdad es que bajo los emperadores, este título ya no confería derechos políticos; pero ofrecía ventajas más sólidas, pues el hombre que estaba revestido de él, adquiría, al mismo tiempo, el pleno derecho de propiedad, el derecho de matrimonio, la autoridad paterna y todo el derecho privado de Roma. Las leyes que cada cual encontraba en su ciudad eran leyes variables y sin fundamento, que sólo tenían un valor de tolerancia; el romano las despreciaba y el mismo griego las estimaba poco. Para poseer leyes

[41] Los griegos elevaron templos a la diosa Roma desde el año 195, es decir, antes de ser conquistada. Tácito, *Anales*, IV, 56; Tito Livio, XLIII, 6.

by Quattrococodrilo

amenazados de una ruina general; sentían vivamente la necesidad de poseer derechos civiles, y sólo podían lograrlos siendo ciudadanos romanos.

La guerra que siguió recibió el nombre de *guerra social.* Eran, en efecto, los aliados de Roma quienes tomaban las armas para ya no ser aliados y convertirse en romanos. Roma, victoriosa, se vio, no obstante, obligada a conceder lo que se le pedía, y los italianos recibieron el derecho de ciudad. Asimilados desde entonces a los romanos, pudieron votar en el foro; en la vida privada fueron regidos por las leyes romanas; se les reconoció el derecho sobre el suelo, y la tierra italiana, lo mismo que la tierra romana, pudo ser poseída de un modo propio. Entonces se estableció el *jus italicum,* que era el derecho, no de la persona italiana, pues el italiano se había transformado en romano, sino del suelo itálico, que fue susceptible de convertirse en propiedad, como si fuera *ager romanus.*[40]

A contar de este momento, Italia entera formó un solo Estado. Aún faltaba que ingresasen las provincias en la unidad romana.

Hay que hacer una distinción entre las provincias de Occidente y Grecia. En Occidente estaban la Galia y España, que antes de la conquista no habían conocido el verdadero régimen municipal. Roma se esforzó en crear este régimen en esos pueblos, ya porque no creyera posible gobernar de otro modo, ya porque, para asimilarlos paulatinamente a las poblaciones italianas, fuese necesario hacerlos pasar por la misma vía que éstas habían seguido. De ahí procede que los emperadores, obstinados en suprimir toda vida política en Roma, fomentasen con esmero las formas de la libertad municipal en las provincias. Así se formaron ciudades en la Galia, teniendo cada una su Senado, su cuerpo aristocrático, sus magistraturas electivas: cada cual tuvo también su culto local, su *Genius;* su divinidad poliada, a imagen de la antigua Grecia y de la antigua Italia. Este régimen municipal, así establecido, no impedía que los hombres llegasen a la ciudad romana; antes les preparaba el camino. Una jerarquía hábilmente combinada entre estas ciudades indicaba los grados por los que debían acercarse insensiblemente a Roma, hasta asimilarse a ella. Se distinguían: 1º los aliados, que tenían un gobierno y leyes propias, y ningún lazo de derecho con los ciudadanos romanos; 2º las colonias, que gozaban del

---

[40] Por eso se le llamó desde entonces, en derecho, *res mancipi.* Ulpiano, XIX, 1. El *jus italicum* que, según todas las apariencias, existía en tiempos de Cicerón, está mencionado por primera vez en Plinio. *Hist. nat.,* III, 3, 25; III, 21, 139; por extensión natural, se aplica ya al territorio de muchas ciudades situadas en medio de las provincias. Véase *Digesto,* libro L, título 15.

derecho civil de los romanos sin tener los derechos políticos; 3º las ciudades de derecho itálico, es decir, las que por favor de Roma habían obtenido el derecho de propiedad íntegra sobre sus tierras, como si estas tierras hubiesen estado en Italia; 4º las ciudades de derecho latino, esto es, aquellas cuyos habitantes, según el uso antaño establecido en el Lacio, podían convertirse en ciudadanos romanos, tras haber ejercido una magistratura municipal. Tan profundas eran estas distinciones, que entre personas de dos categorías diferentes no había matrimonio posible ni relación legal alguna. Pero los emperadores tuvieron cuidado de que las ciudades pudieran elevarse, a la larga y por grados, de la condición de súbditas o aliadas al derecho itálico, y de éste al derecho latino. Cuando una ciudad llegaba a este punto, sus principales familias iban haciéndose romanas.

Grecia también ingresó, poco a poco, en el Estado romano. Cada ciudad conservó al principio las formas y engranajes del régimen municipal. En el momento de la conquista, Grecia se mostró deseosa de conservar su autonomía: se le dejó ésta, y quizá más tiempo de lo que hubiese querido. Al cabo de pocas generaciones, aspiró a hacerse romana: la vanidad, la ambición, el interés, colaboraron en su deseo.

Los griegos no sentían por Roma ese odio que ordinariamente se experimenta por un dominador extranjero. Los griegos la admiraban, sentían veneración por ella; voluntariamente le consagraban un culto y le elevaban templos como a un dios. Cada ciudad olvidaba su divinidad poliada y adoraba en su lugar a la diosa Roma y al dios César; las fiestas más hermosas eran para ellos, y los primeros magistrados no ejercían función más alta que la de celebrar con gran pompa los juegos augustos.[41] Los hombres se habituaron así a elevar sus ojos por encima de sus ciudades; veían en Roma la ciudad por excelencia, la verdadera patria, el pritaneo de todos los pueblos. La ciudad donde se había nacido parecía pequeña; sus intereses ya no ocupaban los pensamientos; los honores que reportaba ya no satisfacían a la ambición. Nada valía quien no era ciudadano romano. Verdad es que bajo los emperadores, este título ya no confería derechos políticos; pero ofrecía ventajas más sólidas, pues el hombre que estaba revestido de él, adquiría, al mismo tiempo, el pleno derecho de propiedad, el derecho de matrimonio, la autoridad paterna y todo el derecho privado de Roma. Las leyes que cada cual encontraba en su ciudad eran leyes variables y sin fundamento, que sólo tenían un valor de tolerancia; el romano las despreciaba y el mismo griego las estimaba poco. Para poseer leyes

[41] Los griegos elevaron templos a la diosa Roma desde el año 195, es decir, antes de ser conquistada. Tácito, *Anales*, IV, 56; Tito Livio, XLIII, 6.

by Quattrococodrilo

fijas, reconocidas por todos y verdaderamente santas, era necesario poseer las leyes romanas.

No se ve que ni Grecia entera, ni siquiera una ciudad griega, hayan pedido formalmente ese derecho tan apetecido; pero los hombres procuraban adquirirlo individualmente, y Roma se prestaba de buen grado a concederlo. Unos lo obtuvieron por merced del emperador; otros lo compraron; se concedió a los que daban tres hijos a la sociedad o servían en ciertos cuerpos del ejército; a veces bastó para lograrlo haber construido un barco comercial de tonelaje determinado, o haber conducido trigo a Roma. Un medio fácil y pronto de adquirirlo consistía en venderse como esclavo a un ciudadano romano, pues la emancipación en las formas legales conducía al derecho de ciudad.[42]

El hombre que poseía el título de ciudadano romano ya no formaba parte, ni civil ni políticamente, de su ciudad natal. Podía seguir viviendo en ella, pero era considerado como extranjero; ya no estaba sometido a las leyes de la ciudad; tampoco obedecía a sus magistrados, ni soportaba las cargas pecuniarias.[43] Era esto consecuencia del viejo principio que no permitía que un mismo hombre perteneciese a dos ciudades simultáneamente.[44] Y ocurrió que, pasadas algunas generaciones, hubo en cada ciudad griega un número demasiado grande de hombres —ordinariamente los más ricos— que no reconocían ni el gobierno ni el derecho de esa ciudad. El régimen municipal pereció así lentamente y como de muerte natural. Llegó un día en que la ciudad se convirtió en un marco que ya no contenía nada; las leyes locales apenas se aplicaron, y los jueces municipales ya no tuvieron a quien juzgar.

En fin, cuando ocho o diez generaciones hubieron suspirado por el derecho de ciudad romana, obteniéndolo todos los que valían algo, entonces apareció un decreto imperial otorgándolo a todos los hombres libres sin distinción.

Lo que en esto resulta extraño es que no puede decirse con certeza ni la fecha de este decreto, ni el nombre del príncipe que lo dictó. Se dispensa ese honor, con alguna verosimilitud, a Caracalla, esto es, al príncipe que jamás tuvo altas miras, por lo que se le atribuye sólo como una simple medida fiscal. Apenas se encuentran en la historia decretos más importantes que ése: suprimía la distinción que desde la conquista romana existía entre el pueblo dominador y los pueblos some-

---

[42] Suetonio, *Nerón,* 24. Petronio, 57. Ulpiano, III. Gayo, I, 16, 17.

[43] Se convertía en extranjero aun para su familia, si ésta no poseía el derecho de ciudad. Tampoco la heredaba. Plinio, *Panegírico,* 37.

[44] Cicerón, *pro Balbo,* 28; *pro Archia,* 5; *pro Cæcina,* 36. Cornelio Nepote. *Ático* 3. Grecia había abandonado este principio desde hacía tiempo, pero Roma se atenía fielmente a él.

tidos; hasta hacía desaparecer la distinción, mucho más antigua, que la religión y el derecho habían establecido entre las ciudades. No obstante, los historiadores de aquel tiempo no lo han consignado, y sólo lo conocemos por dos textos vagos de los jurisconsultos y una breve indicación de Dion Casio.[45] Si ese decreto no impresionó a los contemporáneos ni se fijaron en él los que entonces escribían la historia, quiere decir que el cambio al que daba expresión legal se había realizado desde mucho antes. La desigualdad entre los ciudadanos y los súbditos se había atenuado en cada generación, y poco a poco se había extinguido. El decreto pudo pasar inadvertido bajo el velo de una medida fiscal; proclamaba y hacía pasar al dominio del derecho lo que era ya un hecho consumado.

El título de ciudadano empezó entonces a caer en desuso, o si se empleó todavía, fue para designar la condición de hombre libre como opuesta a la de esclavo. A contar de esta época, todo lo que formaba parte del imperio romano, desde España hasta el Éufrates, formó verdaderamente un solo pueblo y un solo Estado. La distinción de las ciudades había desaparecido; la de las naciones empezaba a manifestarse, aunque débilmente. Todos los habitantes de este inmenso imperio eran igualmente romanos. El galo abandonó su nombre de galo y se dio prisa en tomar el de romano; lo mismo hizo el español; lo mismo el habitante de Tracia o de Siria. Ya no hubo más que un solo nombre, una sola patria, un solo gobierno, un solo derecho.

Se ve cuánto progresó la ciudad romana de edad en edad. En su origen sólo contuvo patricios y clientes; en seguida ingresó la clase plebeya, luego los latinos, después los italianos; en fin, los habitantes

[45] *Antoninus Pius jus romanæ civitatis omnibus subjectis donavit.* Justiniano, *Nov.*, 78, cap. V. *In orbe romano qui sunt, ex constitutione imperatoris Antonini, cives romani effecti sunt.* Ulpiano, en el *Digesto,* lib. I, tít. 5, 17. Sábese también por Espartano que Caracalla se hacía llamar Antonino en los actos oficiales. Dion Casio dice (LXVII, 9) que Caracalla dio a todos los habitantes del imperio el derecho de ciudad romana para generalizar el impuesto del vigésimo sobre las emancipaciones y las sucesiones, que los *peregrini* no pagaban. La distinción entre peregrinos, latinos y ciudadanos no desapareció completamente; aún se la encuentra en Ulpiano y en el Código. En efecto, pareció natural que los esclavos emancipados no se convirtiesen inmediatamente en ciudadanos romanos, sino que pasesen por todos los antiguos grados que separaban a la servidumbre del derecho de ciudad. También se ve, por ciertos indicios, que la distinción entre las tierras itálicas y las tierras provinciales aún subsistió bastante tiempo. *(Código,* VII, 25; VII, 31; X, 39; *Digesto,* lib. L, tít. 1.) Así la ciudad de Tiro, en Fenicia, aún después de Caracalla, gozaba por privilegio del derecho itálico *(Digesto,* lib. V. tít. 15); la persistencia de esta distinción se explica por el interés de los emperadores, que no querían privarse de los tributos que las tierras provinciales pagaban al fisco.

by Quattrococodrilo

de las provincias. La conquista no fue suficiente para realizar este gran cambio. Se necesitó la lenta transformación de las ideas, las concesiones prudentes, pero ininterrumpidas, de los emperadores, y la presión de los intereses individuales. Todas las ciudades desaparecieron entonces poco a poco, y la ciudad romana, la última que quedaba en pie, se transformó también hasta el punto de llegar a ser la reunión de una docena de grandes pueblos bajo un amo único. Así cayó el régimen municipal.

No pertenece a nuestro objeto el decir por qué sistema de gobierno se remplazó este régimen, ni el inquirir si este cambio fue al principio más ventajoso que funesto para las poblaciones. Debemos detenernos en el momento en que las viejas formas sociales que la antigüedad había establecido, desaparecieron por siempre.

CAPÍTULO III

EL CRISTIANISMO CAMBIA LAS FORMAS DEL GOBIERNO

La victoria del cristianismo marca el fin de la sociedad antigua. Con la nueva religión termina esta transformación social, que hemos visto comenzar seis o siete siglos antes de ella.

Para saber cuánto cambiaron los principios y las reglas esenciales de la política, basta recordar que la antigua sociedad había sido constituida por una vieja religión, cuyo principal dogma era que cada dios protegía exclusivamente a una familia o a una ciudad, y que sólo para ella existía. Era éste el tiempo de los dioses domésticos y de las divinidades poliadas. Esta religión había engendrado el derecho: las relaciones entre los hombres, la propiedad, la herencia, el procedimiento, todo había sido regulado, no por los principios de la equidad natural, sino por los dogmas de esta religión y en vista de las necesidades de su culto. Era ella también la que había establecido un gobierno entre los hombres: el del padre en la familia; el del rey o del magistrado en la ciudad. Todo procedía de la religión, es decir, de la opinión que el hombre se había forjado de la divinidad. Religión, derecho, gobierno se habían confundido y no habían sido más que una sola cosa con tres aspectos diferentes.

Hemos procurado poner de manifiesto ese régimen social de los antiguos, en que la religión era señora absoluta en la vida privada y en la vida pública: en que el Estado era una comunidad religiosa, el rey un pontífice, el magistrado un sacerdote, la ley una fórmula santa;

en que el patriotismo era piedad, el destierro una excomunión; en que la libertad individual se desconocía: en que el hombre estaba esclavizado al Estado en alma, cuerpo y bienes; en que el rencor contra el extranjero era obligatorio; en que la noción del derecho y del deber, de la justicia y del afecto se circunscribían a los límites de la ciudad; en que la asociación humana estaba necesariamente restringida a una cierta circunferencia en torno del pritaneo, y en que no se veía la posibilidad de fundar sociedades mayores. Tales fueron los rasgos característicos de las ciudades griegas e italianas durante el primer período de su historia.

Pero, como ya hemos visto, la sociedad se modificó poco a poco. En el gobierno y en el derecho se realizaron cambios al mismo tiempo que en las creencias. Ya en los cinco siglos que precedieron al cristianismo, no era tan íntima la alianza entre la religión de un lado, el derecho y la política de otro. Los esfuerzos de las clases oprimidas, la caída de la casta sacerdotal, el trabajo de los filósofos, el progreso del pensamiento habían cuarteado los viejos principios de la asociación humana. Se habían realizado incesantes esfuerzos por sustraerse al imperio de esta vieja religión, en la que el hombre ya no podía creer: el derecho y la política, así como la moral, se habían desligado poco a poco de sus lazos.

Sólo que esta especie de divorcio procedía de la desaparición de la antigua religión; si el derecho y la política empezaban a ser algo independientes, se debía a que los horrores cesaban de tener creencias; si la sociedad ya no se gobernaba por la religión, era sobre todo porque la religión carecía ya de fuerza. Ahora bien; llegó un día en que el sentimiento religioso recobró vida y vigor, y la creencia, bajo la forma cristiana, reconquistó el imperio de las almas. ¿No se iba a ver reaparecer entonces la antigua confusión del gobierno y del sacerdocio, de la fe y de la ley?

No sólo se reavivó con el cristianismo el sentimiento religioso; también adquirió expresión más alta y menos material. Mientras que antaño, del alma humana o de las grandes fuerzas físicas el hombre había hecho dioses, ahora empezó a concebirse a Dios como verdaderamente extraño, por su esencia, a la naturaleza humana de un lado, y al mundo de otro. Lo divino fue colocado decididamente fuera de la naturaleza visible y por encima de ella. Mientras que antes cada hombre se había forjado su dios, y había tantos como familias y ciudades, Dios apareció entonces como un Ser único, inmenso, universal, el único animador de los mundos, y el único que podía satisfacer la necesidad de adoración que radica en el hombre. Mientras que antaño la religión

by Quattrococodrilo

apenas fue otra cosa, en los pueblos de Grecia y Roma, que un conjunto de prácticas, una serie de ritos que se repetían sin verles sentido, una serie de fórmulas que ordinariamente no se comprendían ya por haber envejecido la lengua en que estaban redactadas, una tradición que se transmitía de edad en edad y a la que sólo su antigüedad daba carácter sagrado; en lugar de todo eso, la religión fue un conjunto de dogmas y un gran objeto propuesto a la fe. Ya no fue exterior; se asentó principalmente en el pensamiento del hombre. Ya no fue materia; se transformó en espíritu. El cristianismo cambió la naturaleza y la forma de la adoración: el hombre ya no dio a Dios el alimento y la bebida; la oración tampoco fue una fórmula de encantamiento, sino un acto de fe y una humilde súplica. El alma estuvo en otra relación con la divinidad; el temor de los dioses fue remplazado por el amor de Dios.

El cristianismo aportaba aun otras novedades. No era la religión doméstica de una familia, ni la religión nacional de una ciudad o de una raza. No pertenecía a una casta ni a una corporación. Desde su origen invitó a la humanidad entera. Jesucristo dijo a sus discípulos: "Id e instruid a *todos los pueblos.*"

Este principio era tan extraordinario e inopinado, que los primeros discípulos dudaron un momento; y puede verse en los *Hechos de los Apóstoles* que algunos se negaron al principio a propagar la nueva doctrina fuera del pueblo en que había nacido. Como los antiguos judíos, esos discípulos pensaban que el Dios de los judíos no quería ser adorado por los extranjeros; como los griegos y romanos de los antiguos tiempos, creían que cada raza tenía su dios, que propagar el nombre y el culto de ese dios era enajenar un bien propio y un protector especial, y que tal propaganda era contraria al deber y al mismo tiempo al interés. Pero Pedro replicó a esos discípulos: "Dios no hace acepción entre los gentiles y nosotros." San Pablo se complacía en repetir este gran principio en toda ocasión y bajo todas las formas: "Dios —dijo— abre a los gentiles las puertas de la fe. ¿Dios, sólo es Dios de los judíos? No, ciertamente, también lo es de los gentiles... Los gentiles están llamados a la misma herencia que los judíos."

En todo esto había algo de novísimo; pues en todas partes, desde los primeros tiempos de la humanidad, se había concebido a la divinidad como vinculada especialmente a una raza. Los judíos habían creído en el Dios de los judíos, los atenienses en la Palas ateniense, los romanos en el Júpiter capitolino. El derecho de practicar un culto había sido un privilegio. Al extranjero se le rechazaba de los templos: el que no era judío no podía entrar en el templo de los judíos; el lacedemonio

no tenía el derecho de invocar a Palas ateniense. Es justo añadir que en los cinco siglos que precedieron al cristianismo, todos los que pensaban se rebelaban ya contra esas estrechas reglas. Desde Anaxágoras, la filosofía había enseñado repetidamente que el Dios del universo recibía indistintamente el homenaje de todos los hombres. La religión de Eleusis había admitido iniciados de todas las ciudades. Los cultos de Cibeles, de Serapis y algunos más habían aceptado indiferentemente adoradores de todas las naciones. Los judíos habían empezado a admitir al extranjero en su religión; griegos y romanos lo habían admitido en sus ciudades. El cristianismo, al llegar tras todos esos progresos del pensamiento y de las instituciones, ofreció a la adoración de todos los hombres un Dios único, un Dios universal, un Dios que era de todos, que no tenía pueblo escogido y que no distinguía ni razas, ni familias, ni Estados.

Para este Dios ya no había extranjeros. El extranjero ya no profanaba el templo ni mancillaba el sacrificio con su sola presencia. El templo quedó abierto para todo el que creía en Dios. El sacerdocio cesó de ser hereditario, porque la religión ya no era un patrimonio. El culto ya no se mantuvo secreto: los ritos, las oraciones, los dogmas, ya no se escondieron; al contrario, hubo en adelante una enseñanza religiosa, que no sólo se concedió, sino que se ofreció, que se llevó a los hombres más alejados, que fue en busca de los más indiferentes. El espíritu de propaganda sustituyó a la ley de exclusión.

Esto tuvo grandes consecuencias, tanto para las relaciones entre los pueblos como para el gobierno de los Estados.

La religión ya no ordenó el odio entre los pueblos, ni impuso al ciudadano el deber de detestar al extranjero, al contrario, estaba en su esencia el enseñarle que tenía deberes de justicia y hasta de benevolencia para con el extranjero y para con el enemigo. Las barreras entre los pueblos y las razas cayeron así; el *pomœrium* desapareció: "Jesucristo —dice el apóstol— ha destruido la muralla de separación y de enemistad." "Hay muchos miembros —añade—, pero entre todos sólo forman un cuerpo. No hay gentil ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro ni escita. Todo el género humano está ordenado en la unidad." Hasta se enseñó a los pueblos que todos descendían de un padre común. Con la unidad de Dios se reveló a los espíritus la unidad de la raza humana, y desde entonces fue una necesidad de la religión el prohibir al hombre que odiase a los demás hombres.

Por lo que toca al gobierno del Estado, puede decirse que el cristianismo lo transformó en su esencia, precisamente porque no se ocupó de él. En las antiguas edades, religión y Estado formaban un todo: cada

by Quattrococodrilo

pueblo adoraba a su dios y cada dios gobernaba a su pueblo; el mismo código regulaba las relaciones entre los hombres y los deberes para con los dioses de la ciudad. La religión mandaba entonces al Estado y le designaba sus jefes por medio de la suerte o de los auspicios; el Estado, a su vez, intervenía en el dominio de la conciencia y castigaba cualquier infracción de los ritos o del culto de la ciudad. En lugar de eso, Jesucristo enseña que su reino no es de este mundo. Separa la religión del gobierno. La religión, no siendo ya terrena, se mezcla lo menos posible a las cosas de la tierra. Jesucristo añade: "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios." Es la primera vez que se distingue tan claramente a Dios del Estado. Pues el César aún era en esa época el gran pontífice, el jefe y el principal órgano de la religión romana, era el guardián y el intérprete de las creencias; tenía en sus manos el culto y el dogma. Hasta su persona era sagrada y divina; pues precisamente era uno de los rasgos de la política de los emperadores, que, deseando recobrar los atributos de la antigua realeza, procurasen no olvidar ese carácter divino que la antigüedad había asociado a los reyes-pontífices y a los sacerdotes-fundadores. Pero he aquí que Jesucristo rompe esta alianza que el paganismo y el imperio querían reanudar; proclama que la religión ya no es el Estado, y que obedecer al César no es lo mismo que obedecer a Dios.

El cristianismo acaba de derribar los cultos locales; apaga los pritaneos; aniquila definitivamente a las divinidades poliadas. Hace más: no recoge para sí el imperio que esos cultos habían ejercido sobre la sociedad civil. Profesa que entre la religión y el Estado nada existe de común; separa lo que toda la antigüedad había confundido. Por otra parte, puede observarse que, durante tres siglos, la nueva religión vivió completamente alejada de la acción del Estado; supo prescindir de su protección y hasta luchar contra él. Estos tres siglos establecieron un abismo entre el dominio del gobierno y el de la religión. Y como el recuerdo de esa gloriosa época no ha podido borrarse, resulta que esa distinción se ha convertido en una verdad tan vulgar e incontestable, que ni los esfuerzos de una parte del clero han podido desarraigarla.

Este principio fue fecundo en grandes resultados. De un lado, la política quedó definitivamente libertada de las estrictas reglas que la antigua religión le había impuesto. Se pudo gobernar a los hombres sin tener que someterse a usos sagrados, sin consultar a los auspicios o a los oráculos, sin conformar todos los actos a las creencias y a las necesidades del culto. La marcha de la política se hizo más libre; ninguna autoridad, de no ser la ley moral, la entorpeció en adelante. Por otra parte, si el Estado fue más soberano en ciertas cosas, su

acción quedó también más limitada. Toda una mitad del hombre se le emancipó. El cristianismo enseñaba que el hombre ya no pertenecía a la sociedad más que por una parte de su ser; que estaba vinculado a ella por su cuerpo y por sus intereses materiales; que, súbdito de un tirano, debía someterse; que, ciudadano de una república, debía dar su vida por ella; pero que, por su alma, era libre y sólo estaba vinculado a Dios.

El estoicismo ya había señalado esta separación. Había vuelto al hombre hacia sí mismo, y había fundado la libertad interior. Pero el cristianismo hizo de lo que sólo era el esfuerzo enérgico de una secta valerosa, la regla universal e inquebrantable de las generaciones siguientes; de lo que sólo era consuelo de algunos, hizo el patrimonio común de la humanidad.

Si se recuerda ahora lo que se ha dicho precedentemente sobre la omnipotencia del Estado entre los antiguos, si se piensa hasta qué extremo la ciudad, en nombre de su carácter sagrado y de la religión que le era inherente, ejercía un imperio absoluto, se comprenderá que este nuevo principio ha sido la fuente de donde ha podido emanar la libertad del individuo. Cuando el alma se encontró libre, estaba hecho lo más difícil y se hizo posible la libertad en el orden social.

Los sentimientos y las costumbres se transformaron entonces lo mismo que la política. Se debilitó la idea que el hombre se había forjado sobre los deberes del ciudadano. El deber por excelencia ya no consistió en ofrecer su tiempo, sus fuerzas y su vida al Estado. La política y la guerra ya no fueron el todo del hombre; el patriotismo ya no fue la síntesis de todas las virtudes, pues el alma no tenía patria. El hombre sintió que existían otros deberes que el de vivir y morir por la ciudad. El cristianismo distinguió las virtudes privadas de las virtudes públicas. Rebajando a éstas, realzó a aquéllas; colocó a Dios, a la familia, a la persona humana por encima de la patria; al prójimo sobre el ciudadano.

El derecho también cambió de naturaleza. En todas las naciones antiguas, el derecho había estado sometido a la religión y había recibido de ella todas sus reglas. Entre los persas y los indos, entre los judíos y los griegos, entre los italianos y los galos, la ley había estado contenida en los libros sagrados o en la tradición religiosa. Así, cada religión había formado el derecho a su imagen. El cristianismo es la primera religión que no ha pretendido que el derecho dependiese de ella. Se ocupó de los deberes de los hombres, no de sus relaciones de intereses. No se le vio regular el derecho de propiedad, ni el orden de las sucesiones, ni las obligaciones, ni el procedimiento.

by Quattrococodrilo

Se colocó fuera del derecho, como fuera de todo lo puramente terreno. El derecho fue, pues, independiente: pudo tomar sus reglas en la naturaleza, en la conciencia humana, en la poderosa idea de lo justo que reside en nosotros. Pudo desarrollarse con toda libertad, reformarse y mejorarse sin ningún obstáculo, seguir los progresos de la moral, adaptarse a los intereses y a las necesidades sociales de cada generación.

La feliz influencia de la nueva idea se reconoce bien en la historia del derecho romano. Durante los varios siglos que precedieron al triunfo del cristianismo, el derecho romano se había esforzado ya por desligarse de la religión y aproximarse a la equidad y a la naturaleza; pero sólo procedió por rodeos y sutilezas, que enervaban y debilitaban su autoridad moral. La obra de regeneración del derecho, anunciada por la filosofía estoica, proseguida por los nobles esfuerzos de los jurisconsultos romanos, esbozada por los artificios y astucias del Pretor, sólo pudo triunfar completamente con la independencia que la nueva religión dejó al derecho. A medida que el cristianismo se difundía en la sociedad, pudo verse que los códigos romanos admitían reglas nuevas, ya no mediante subterfugios, sino abiertamente y sin dudar. Derribados los penates domésticos y extinguidos los hogares, la antigua constitución de la familia desapareció por siempre, y con ella las reglas a que había dado origen. El padre perdió la autoridad absoluta que su sacerdocio le había dado antaño, y sólo conservó la que la naturaleza misma le confería para atender a las necesidades del hijo. La mujer, a la que el antiguo culto colocaba en una posición inferior a la del marido, llegó a ser moralmente igual a él. El derecho de propiedad se transformó en su esencia; desaparecieron los límites sagrados de los campos; la propiedad ya no se derivó de la religión, sino del trabajo; la adquisición se hizo más fácil, y las formalidades del antiguo derecho se eliminaron definitivamente.

Así, por el solo hecho de que la familia ya no poseía su religión doméstica, se transformaron su constitución y su derecho, de igual manera que, por el solo hecho de no poseer ya el Estado su religión oficial, cambiaron por siempre las reglas del gobierno de los hombres.

Nuestro estudio debe detenerse en este límite que separa la política antigua de la política moderna. Hemos historiado una creencia. Ésta se establece: la sociedad humana se constituye. Se modifica: la sociedad pasa por una serie de revoluciones. Desaparece: la sociedad cambia de aspecto. Tal ha sido la ley de los tiempos antiguos.

ÍNDICE

LIBRO I

CREENCIAS ANTIGUAS

LIBRO II

LA FAMILIA

by Quattrococodrilo

LIBRO III

LA CIUDAD

LIBRO IV

LAS REVOLUCIONES

by Quattrococodrilo

LIBRO V

DESAPARECE EL RÉGIMEN MUNICIPAL

Se terminó de imprimir esta obra
el día 7 de marzo de 2003 en los talleres de

IMPRESORES ALDINA, S. A.
Obrero Mundial, 201 – 03100 México, D. F.



by Quattrococodrilo



Fustel de Coulanges, uno de los grandes sociólogos, a la par que singular historiador, tiene en *La ciudad antigua* su obra más conocida.

Esta obra, que parece más bien literaria por la singular calidad con que fue escrita, constituye una fuente amena, a la vez que erudita, para conocer los sistemas sociales de los pueblos antiguos, tanto de Roma como de Grecia; y de paso, tener una noción cabal de los problemas sociológicos derivados de la religión y del derecho.

De Coulanges alcanza en el campo de los juristas una relevancia singular debido a la agudeza de sus observaciones, a la profundidad con que analiza los antecedentes de la legislación, por la concatenación que encuentra entre los hechos y las creencias.

La lectura de esta obra es de enorme actualidad porque la profundidad con que caló en el mundo antiguo le permitió a su autor sentar principios válidos para varias épocas.

La ciudad antigua es uno de los libros más bellos, está impregnado de pasión y sentimiento, de emoción, que hacen que la lectura se deslice placenteramente.

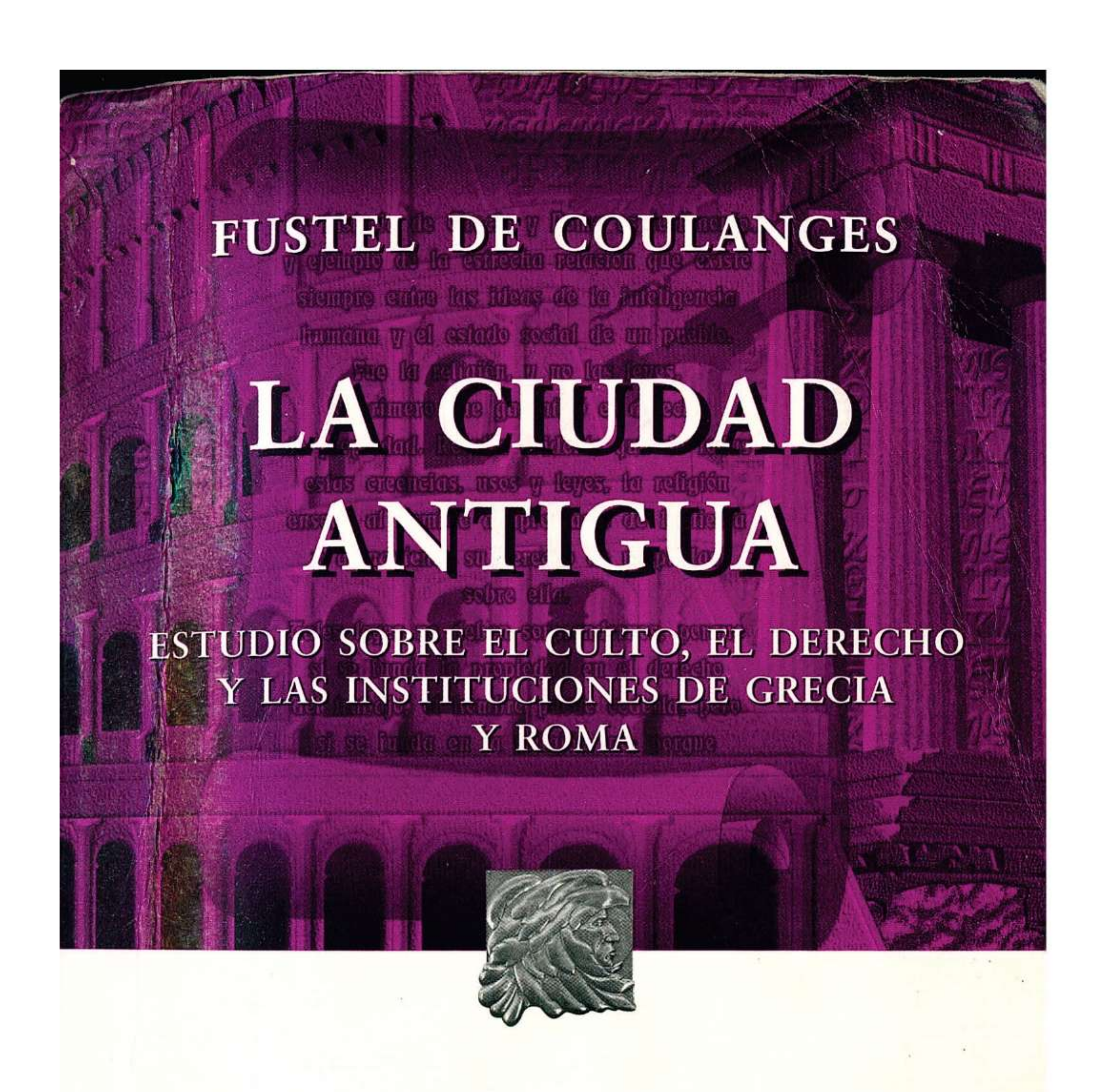
00 737799

FUSTEL DE COULANGES

LA CIUDAD ANTIGUA

181

EDITORIAL PORRÚA MÉXICO



ESTUDIO PRELIMINAR
DE
DANIEL MORENO

EDITORIAL PORRÚA
AV. REPÚBLICA ARGENTINA 15. MÉXICO
by Quattrococodrilo
"SEPAN CUANTOS..." Núm. 181